

Die Aufgabe des Denkens

Martin Heidegger und die philosophische Mystik

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades

der
Philologisch-Historischen
Fakultät der
Universität Augsburg

vorgelegt von
Wolfgang Steiner

2006

Erstgutachter: Prof. Dr. Severin Müller

Zweitgutachter: Prof. Dr. Manfred Negele

Tag der mündlichen Prüfung: 25.7.2006

Vorwort

Der vorliegende Text wurde im Sommersemester 2006 von der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertation angenommen.

Mein Dank gilt vor allem meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Severin Müller, der mich immer mit großem Elan, sorgfältig und herzlich betreut hat.

Weiterhin geht mein Dank an den Zweitgutachter, Herrn Prof. Dr. Manfred Negele, der mein Studium durch inspirierende philosophische Dialoge bereichert hat, sowie an Herrn Prof. Dr. Hans Vilmar Geppert, der an meiner Disputation als dritter Prüfer mitwirkte.

Zudem geht mein Dank an die Universität Augsburg, die durch die Gewährung eines Promotionsstipendiums diese Arbeit gefördert hat.

Ich danke Frau Dorothea Müller für ihre großzügige Gastfreundschaft und ihren warmherzigen Beistand bei unseren „Werkstattgesprächen“. Speziellen Dank schulde ich meinen Eltern für ihre anhaltende Unterstützung.

Ferner danke ich N., K.T., B.C., B., Y. und Mr.G. für Beistand und Aufmunterung zur rechten Zeit. Besonderen Dank schulde ich Frau Dr. Iku Hori, für alles.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	6
2. Mystik	13
2.1. Etymologische und historische Betrachtung.....	16
2.2. Merkmale von Mystik.....	21
2.3. Meister Eckhart als Beispiel philosophischer Mystik.....	25
3. Heideggers Umgang mit Mystik.....	37
3.1. Der Begriff Mystik.....	37
3.2. Die Mystiker.....	44
4. Das Denken Heideggers und die philosophische Mystik.....	52
4.1. Gelassenheit.....	52
4.1.1. Von Meister Eckhart zu Heidegger.....	52
4.1.2. Die Rede und das Feldweggespräch, Besinnung und Gegenet.....	56
4.1.3. Gelassenheit als Ethik?.....	74
4.1.4. Heidegger und Eckhart.....	83
4.1.4.1. Heideggers Kritik an Eckhart.....	83
4.1.4.2. Analogie und Differenz.....	86
4.2. Der Satz von Grund.....	95
4.2.1. Vom herzen grunt zum Satz vom Grund.....	95
4.2.2. Nichts ist ohne Grund.....	101
4.2.3. Die Rose.....	109
4.2.4. Tonarten eines Satzes.....	115
4.2.5. Der Satz und das Geschick.....	120
4.2.5.1. Das Spiel.....	125
4.2.5.2. Denken ohne Warum.....	135

4.3. Sein.....	145
4.3.1. Lichtung.....	145
4.3.1.1. Einleitung: Horizont der Erörterung.....	145
4.3.1.2. Lichtung und Seiendes.....	148
4.3.1.2.1. Gelichtetheit des Daseins.....	148
4.3.1.2.2. Offenbarkeit des Seienden.....	150
4.3.1.3. Lichtung und Sein.....	153
4.3.1.3.1. Geschick und Entzug.....	153
4.3.1.3.2. Offenbarung und Epoché.....	155
4.3.1.3.3. Licht und Aletheia.....	159
4.3.1.4. Lichtung und Erleuchtung.....	162
4.3.1.4.1. Licht und Offenheit.....	162
4.3.1.4.2. Ek-sistenz und Ekstasis.....	165
4.3.2. Ereignis.....	170
4.3.2.1. Bedeutungshorizont.....	170
4.3.2.2. Ereignis und Mensch.....	174
4.3.2.3. Ereignis und Enteignis.....	177
4.3.3. Sein.....	183
4.3.3.1. Sein und Gott (I).....	184
4.3.3.2. Sein und Gott (II).....	191
4.3.3.3. Denken und Sein.....	196
5. Schluss.....	204
5.1. Resümee.....	204
5.2. Die Aufgabe des Denkens.....	211
Literatur- und Siglenverzeichnis:.....	214
1. Die Werke Heideggers.....	214
2. Sonstige Literatur.....	217
Lebenslauf.....	227

„Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit. Wenn wir nach der Aufgabe dieses Denkens fragen, dann bleibt zunächst nicht nur dieses Denken, sondern auch die Frage nach ihm in die Frage gestellt.“
(Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, S. 79 f.)

1. Einleitung

Wie kaum ein anderer Philosoph im 20. Jahrhundert hat Martin Heidegger mit seinem Denken den Versuch unternommen, über die Begriffs- und Reflexionsbahnen traditioneller Philosophie hinauszudenken. In immer neuen Anläufen werden dabei Motive und Bewegungsfiguren von den vorsokratischen Anfängen der Philosophie bis zur Moderne kritisch durchleuchtet, in fundamentaler Weise hinterfragt und in neuen Begegnungs- und Einordnungszusammenhängen ausgelotet. Dass Heideggers Denken dabei nicht durchgängig dem wissenschaftlichen Anspruch strenger Rationalität entspricht, den die zeitgenössische Philosophie für sich einfordert, ist nicht zu dementieren. Kann aber ein Denken, das durch die Radikalität seiner Ausgriffe in Grenzbereiche humaner Erschließungs- und Erfahrungsdimensionen vorzudenken versucht, sogleich als Zeugnis einer außerhalb logischer Begründbarkeit liegenden, diskursiv nicht nachvollziehbaren und irrationalen Betrachtungsweise verstanden werden?

Gerade nach der so genannten *Kehre* – also der nach *Sein und Zeit* (1927) von Heidegger vorgenommenen Umwendung der Frage- und Erschließungsrichtung, welche nicht mehr ihren Ausgang vom *Dasein* nimmt, um dem *Sein* auf die Spur zu kommen, sondern vom *Sein* selbst her fragend darum bemüht ist, diesem *an-zu-denken* – führt Heideggers Denkweg immer wieder über die Grenzen eines rein rationalen und ausschließlich vernunftorientierten Denkens hinaus. In der Folge wurde dieses *andere Denken* oftmals in der Nähe von *Mystik* geortet oder gar als *Seinsmystik* erachtet, der

jedwede philosophische Diskursfähigkeit abzusprechen sei. Hat ihn seine denkerische Route somit in ein Gebiet geführt, das sich philosophischer Rationalität entzieht und deren geistige Landschaften, da sie der Vernunft unzugänglich sind, zurecht als *Mystik* bezeichnet werden?

Schon 1949 stellt Hansen-Löve zu dem gerade publizierten *Brief über den Humanismus* die Frage, ob Heidegger nun *Fundamentalontologie oder Seins-Mystik* betreibe, denn es finde sich hier „reinste Mystik, reinste theologia deutsch oder etwas vom Denken Jacob Böhmes“.¹ Hühnerfeld wird 1961 sodann zum Ankläger *In Sachen Heidegger*, der sich zwar „hausbacken mystisch“² gebärde, aber in mystischer Hinsicht „bloßes Vokabular ohne Inhalt“³ biete. Deshalb steht für Hühnerfeld fest, dass sich Heideggers Aussagen auch nur „scheinbar in die Nähe Plotins und Meister Eckharts bewegen“, letztlich aber „in Wirklichkeit eine Art mystisches Schaumgebäck“⁴ verkörpern. Diese polemische Herabwürdigung entbehrt zwar nicht eines gewissen journalistischen Esprits – wenn etwa vom „falsche[n] Eckhart“⁵ oder dem „Schwarzwälder Mystiker“⁶ die Rede ist –, gründet aber ebenso wenig auf einem fundierten Verständnis von Heideggers genuinem Denken, wie auch auf einer über den populärsprachlich-pejorativen Begriff hinausgehenden Auffassung von „Mystik“.

Auch Karl Jaspers war angesichts der späteren Wege Heideggers verwundert und fragte sich, ob dadurch „die vorstellende, vergegenständlichende Metaphysik verworfen“ und auf die „mystische unio“⁷ gezielt sei. Oder sind Heideggers Redewendungen – so argwöhnt Jaspers in seinen *Notizen* – nur „eine raffinierte Weise, zu sagen, daß man nichts zu sagen hat? (in einer fernen Analogie zu Mystikern)“⁸?

Philosophie basiert auf Rationalität, Mystik ist dem Felde der Irrationalität zuzuordnen. Eine derartige Grenzziehung lokalisiert klare Gegensätze, die zwei getrennte und verschiedenartige Gebiete humaner Denk- und Erfahrungsgeschichte auszumachen

¹ Hansen-Löve, F.: *Fundamentalontologie oder Seins-Mystik? Zur jüngsten Schrift Martin Heideggers*, in: *Wort und Wahrheit*, 4 (1949), S. 219-223, Zitat S. 223

² Hühnerfeld, P.: *In Sachen Heidegger*, München 1961, S. 125

³ A.a.O., S. 126

⁴ A.a.O., S. 126f.

⁵ Vgl. a.a.O., S. 128ff.

⁶ Hühnerfeld, P.: *Glauben mit und ohne Christus*. Neue Schriften von Gabriel Marcel und Martin Heidegger, in: *Die Zeit*, 12 (1959), S. 11

⁷ Jaspers, K.: *Notizen zu Martin Heidegger*, München/Zürich 1989, S. 129

⁸ A.a.O., S. 156

glaubt. Spezifische Bereiche moderner Philosophie blenden *Mystik* in jeder Beziehung aus ihrem Verhandlungsraum aus, da diese im Ganzen kurzerhand als a-rationale bzw. vernunftfeindliche Erfahrungsdimension verurteilt wird. Dass eine solche Einschätzung aber weder der Sache der Philosophie noch der Mystik gerecht zu werden vermag, ist mittlerweile zurecht – zumindest auf weiten Gebieten geisteswissenschaftlicher Beschäftigung und philosophischer Forschung – verbreitet. In wachsendem Maße wird in gegenwärtigen philosophischen Diskursen wieder auf einen ursprünglichen Zusammenhang von Philosophie und Mystik hingewiesen. Dabei wird zunehmend deutlich, dass ein Dementieren oder einfaches Übersehen dieser Verbundenheit zugleich beinhaltet, signifikante Motive und Protagonisten aus der Tradition abendländischer Denkgeschichte gänzlich auszuklammern.

Natürlich ist *Mystik* ein weit aufgefächertes und vielschichtiges Territorium und nicht alle Teilgebiete eignen sich in gleicher Weise für eine philosophische Begehung. Die nachfolgenden Ausführungen begrenzen sich ausschließlich auf jenen Bereich von *Mystik*, der heute im Allgemeinen als *philosophische Mystik* bezeichnet wird.⁹ Ferner wird im Rahmen der Untersuchung nur die abendländische Tradition Beachtung finden. Obgleich keineswegs bestritten werden soll, dass philosophische Mystik ebenso in anderen Kulturkreisen aufzufinden ist und darüber hinaus auch in Beziehung zu Heideggers Denken gestellt zu werden vermag, beschränkt sich die vorliegende Erörterung auf den Geistesschatz abendländischer Denker, um für das Vorhaben einen konkreten Bezugsrahmen abstecken zu können.

⁹ Mit der Tradition solcher *philosophischen Mystik* ist jenes Gebiet angesprochen und eingegrenzt, das in erster Linie die spekulativen Momente von *Mystik* thematisiert und sowohl Bedingungs- als auch Eröffnungszusammenhänge kritisch reflektiert. Diese Kennzeichnung soll weniger als Gegenpol zu theologischen, atheistischen oder sonstigen Ansätzen verstanden werden und zudem nicht als Demarkationslinie zwischen *Gefühls-* und *Spekulationsdimension* oder *Erfahrungs-* und *Theorieebene* dienen, sondern vielmehr den Bereich von *Mystik* jenseits eines rein visionären, tranceartigen oder okkultistischen Erlebens hervorheben, der im Hinblick auf die vorgenommene philosophische Erörterung alleinig von Bedeutung ist und sein kann. Die Bezeichnung *philosophische Mystik* kennzeichnet im Folgenden den noch näher zu charakterisierenden Hauptstrang abendländischer Mystik (zu den historischen Bezügen siehe *Kap. 2.1.*) und folgt weitestgehend den von Karl Albert mit diesem Begriff dargestellten Traditionslinien, die ihren Ausgang von der platonischen Philosophie nahmen. Vgl. hierzu v.a.: Albert, K.: *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986; ders.: *Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin 1989; ders.: *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996; siehe ebenso: Jain, E. u. Margreiter, R. (Hrsg.): *Probleme philosophischer Mystik*, St. Augustin 1991; Hadot, P.: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991; Margreiter, R.: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997

Schon seit einigen Jahren ist auf internationaler Ebene eine philosophische Auseinandersetzung vorzufinden, die Analogien und Differenzen zwischen Heideggers Denken und der Mystik nachzugehen und auszuweisen versucht.¹⁰ Natürlich ist nicht zu bestreiten, dass nicht alle diese Erwägungen durchgängig einen differenzierten und verantwortungsvollen Umgang sowohl in den jeweilig eruierten Mustern von Mystik, als auch gegenüber dem Heidegger'schen Denken aufweisen. Allerdings haben sich wiederholt Interpreten um eine angemessene und fachkundige Verhandlung verdient gemacht, die weder Berührungsängste hinsichtlich der vermeintlichen *Irrationalität* von Mystik hegt, noch die Denk- und Sprachfiguren Heideggers vorschnell be- und verurteilt. Dabei zeigt sich, dass für einen von genuin philosophischen Interessen geleiteten und sachgerechten Diskurs ein vorurteilsfreier Zugang zur Mystik ebenso erforderlich ist, wie eine entsprechende Einstellung das Denken Heideggers betreffend.

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Beitrag zu diesem Diskurs. Dabei steht das Ziel im Vordergrund, das Verhältnis und die Zusammenhänge zwischen dem

¹⁰ Zu diesem Diskursfeld vgl. u.a.: Caputo, J.D.: Being, ground and play in Heidegger, in: *Man and World*, 3/1(1970), The Hague 1970, S. 26-48; ders.: The Rose Is Without Why. An interpretation of the later Heidegger, in: *Philosophy Today* 15 (1971), Celina/Ohio 1971, S. 3-15; ders.: The Poverty of Thought. A Reflection on Heidegger and Eckhart, in: Sheehan, T. (Hrsg.): *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago 1981, S. 209-216; ders.: The mystical element in Heidegger's thought, New York 1986; Schürmann, R.: Heidegger and Meister Eckhart on Release, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), Pittsburgh 1973, S. 95-119; ders.: Trois penseurs du délaissement : Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki, in: *Journal of the History of Philosophy* XII/4 (1974), S. 455-477 & XIII/1 (1975), S. 43-60; Strolz, W.: Heidegger als meditativer Denker, St. Gallen 1974; ders.: Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus, in: Strolz, W. (Hrsg.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg/Basel/Wien 1984; Ohashi, R.: Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger, München 1975; Tyman, S.: Mysticism and Gnosticism in Heidegger, in: *Philosophy Today* 28 (1984), S. 358-371; Pöggeler, O.: Sein und Nichts – Mystische Elemente bei Heidegger und Celan, in: Böhme, W. (Hrsg.): *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan*, Frankfurt a. M. 1987, S. 270-301; May, R.: *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989; Vetter, H.: Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung. Hermeneutische Beobachtungen, in: Jain, E. u. Margreiter, R. (Hrsg.): *Probleme philosophischer Mystik*, St. Augustin 1991, S. 307-321; ders.: Die Nähe des späten Heidegger zum Buddhismus, in: *Daseinsanalyse* 15 (1998), S. 17-26; Sikka, S.: Transcendence in Death: A Heideggerian approach to *Via Negativa* in *The Cloud Of Unknowing*, in: Glasscoe, Marion (Hrsg.): *The Medieval mystical tradition in England*, Cambridge 1992, S. 179-192; ders.: Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology, Albany 1997; Strube, C.: *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, München 1994; Wagner, J.: *Meditationen über Gelassenheit*, Hamburg 1995; Helting, H.: Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken, Berlin 1997; Beierwaltes, W.: Heideggers Gelassenheit, in: Enskat, R. (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York 1998, S. 1-35; Wolz-Gottwald, E.: Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Heidegger und Husserl, Wien 1999; ders.: Vorlaufen in den Tod. Heideggers Philosophie des Todes im Lichte der *transformatio mystica*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999), S. 308-322. Auf spezifische Befunde wird an entsprechender Stelle des Untersuchungsganges noch einzugehen sein.

Denken Martin Heideggers und der philosophischen Mystik zu beleuchten. Um eine sachgerechte philosophische Untersuchung zu gewährleisten, ist der nachfolgende Erörterungsgang darum bemüht, sowohl der *Sache* der Mystik, als auch derjenigen von Heideggers Denken vorurteilsfrei und objektiv nachzugehen. Die anfängliche Schwierigkeit, die es dabei zu überwinden gilt, ist die Frage, was de facto als die „Sache“ der Mystik zu gelten hat. Die vielgestaltigen Beschreibungsmuster und Verwendungsformen des Begriffs „Mystik“ machen eine Klärung der Rahmendisposition für die Erörterung erforderlich. Der erste Schritt der Untersuchung stellt deshalb eine Annäherung an das Phänomen *Mystik* (*Kapitel 2*) dar. Zunächst erfolgt dabei eine *Etymologische und historische Betrachtung philosophischer Mystik* (2.1). Diese soll zum einen die Bedeutungsdimension der Ausdrücke „Mystik/mystisch“ ansprechen und zum anderen ein Bezugsfeld für die weitere Diskussion erbringen. Die Ausführungen orientieren sich hierbei an den nachfolgenden Erwägungen und bleiben demzufolge auf einige Vertreter des Hauptstrangs abendländischer Mystik begrenzt. Die nächste Stufe der Betrachtung unternimmt eine *Charakterisierung durch Merkmals-Kataloge* (2.2), wobei anhand verschiedener Autoren zentrale Bestimmungsmuster von Mystik ausgewiesen werden. Diese Charakteristika können zwar nicht als universelle Ein- und Zuordnungsschablone verstanden werden, tragen aber zu einem präziseren und umfassenderen Kennzeichnungs- und Verständnishorizont bei. Anschließend richtet sich als dritter Aspekt der Überlegungen zur Mystik der Blick auf *Meister Eckhart* (2.3). Durch die Darstellung von einigen Grundzügen seiner Lehren, die beispielhaft Sprach- und Denkfiguren dieser Tradition bezeugen und verdeutlichen, wird somit ein (vorläufiges) Bildnis von Mystik abgerundet, das für den weiteren Verlauf den erforderlichen Bezugsrahmen bietet.

Im Vorfeld einer Gegenüberstellung von Heideggers Denken und philosophischer Mystik ist es nicht uninteressant, wie sich der Philosoph selbst zu diesem Traditionsbereich äußert. Deshalb steht *Heideggers Umgang mit Mystik* (3.) im Fokus des nächsten Kapitels. Dabei wird zum Ersten der Frage nachgegangen, in welcher Weise der Denker die Begriffe „Mystik“ bzw. „mystisch“ verwendet und welches Verhältnis zu diesen Bezeichnungen dabei zutage tritt. Zum Zweiten werden jene Stellen in Heideggers Werken in Augenschein genommen, in welchen Mystiker

angesprochen werden und welche Einschätzungen sich gegebenenfalls aus dem jeweiligen Kontext herauslesen lassen.

Der zentrale und umfangreichste Teil der Untersuchung widmet sich der Aufgabe, das Denken Heideggers hinsichtlich nachweisbarer Analogien und Differenzen zur philosophischen Mystik zu erörtern. Mutmaßlich *mystische* Denkfiguren Heideggers sind dabei entsprechenden Motiven philosophischer Mystik gegenüberzustellen, wobei sowohl auffindbare Korrespondenzen dargelegt, als auch Unterschiede zum Vorschein gebracht werden sollen. Diese Spiegelung an spezifischen Beständen der Tradition abendländischer Mystik dient nicht nur dazu, Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten zu beleuchten, sondern zielt zudem darauf, aus einer somit veränderten Blickbahn heraus, vermeintlich „dunklen“ Positionen und Bewegungsfiguren des Heidegger'schen Denkens deutlichere Konturierungs- und Figurierungsmöglichkeiten zuweisen zu können. Im Hintergrund werden dabei philosophische Legitimation und kontextuelle Disposition der jeweilig herangezogenen mystischen Gedanken weitestgehend implizit vorausgesetzt, da die verschiedenen Konzeptionen natürlich nur in einem begrenzten Ausschnitt dargestellt werden und in den Verhandlungsgang einfließen können.

Der Erörterungs- und Rückspiegelungsgang erfolgt in drei Etappen: Zunächst steht das Motiv der *Gelassenheit* (4.1) im Brennpunkt der Untersuchung. Nach einem kurzen einführenden Blick auf die Geschichte des Begriffs, soll Heideggers Konzeption von *Gelassenheit* durchleuchtet und dabei ihre Positionierung innerhalb seines Denkens hinterfragt werden. Da sich Heidegger in diesem Kontext explizit auf Meister Eckhart bezieht, befasst sich ein Teilabschnitt zuerst mit einer kritischen Prüfung von dessen Interpretation, bevor abschließend Analogien und Differenzen der beiden Entwürfe dargelegt werden.

Heideggers Vorlesung *Der Satz vom Grund* (4.2) bildet den zweiten Spiegelungspunkt. In keinem anderen Text verknüpft der Philosoph so offen sein eigenes Denken mit mystischem Gedankengut. Es stellt sich jedoch die Frage, in welchem Maße Heideggers Überlegungsgänge tatsächlich in Übereinstimmung mit Denkpfeilen mystischer Natur liegen und was der Philosoph mit seiner Bezugnahme intendiert.

Die dritte Etappe des Erörterungsganges mit der Überschrift *Sein* (4.3) ist ihrerseits wiederum dreifach aufgegliedert. Zunächst richtet sich die Analyse auf Heideggers Konzept der *Lichtung* (4.3.1). Dessen Bedeutung soll im Zusammenhang mit der

traditionellen Licht-Metaphysik und im Spiegelbild mystischer Licht-Motive näher ergründet werden. Das Thema *Ereignis* (4.3.2) stellt den zweiten Teilabschnitt dar. Er geht im Kontext von Heideggers Sprach-Auffassung der Fragestellung nach, inwieweit diesem genuinen Motiv seines Denkens mystische Dimensionen zugesprochen werden dürfen und welche Rolle die *Enteignis* innerhalb dieser Konstruktion inne hat. Die dritte und letzte Stufe der Untersuchung betrachten schließlich das *Sein* (4.3.3) als solches auf Heideggers Denkwegen. Einer kurzen Charakterisierung von Heideggers Gottes-Bild folgt die nähere Inblicknahme von Aussagen über das Sein und den sich daraus ergebenden Kennzeichnungsmustern. Zuletzt gilt es, auch im Hinblick auf die vorangegangenen Verhandlungen der Lichtung und des Ereignisses, den Zusammenhang von Denken und Sein im Gesamthorizont von Heideggers philosophischen Denkwegen zu skizzieren.

Den abrundenden *Schluss* (5.) der Untersuchung bildet eine resümierende Betrachtung ihrer einzelnen Wegschritte und Ergebnisse, gefolgt von abschließenden Bemerkungen zur *Aufgabe des Denkens* in Philosophie und Mystik.

2. Mystik

Es gibt keinen allgemeinen Konsens darüber, wie „Mystik“ genau zu definieren ist. Neben philosophischen und theologischen Theorien existieren auch sprach- und literaturwissenschaftliche, psychologische und andere Mystikkonzeptionen.¹¹ Im Laufe der Zeit wurden unzählige Bestimmungen des Ausdrucks „Mystik“ entwickelt. Jede einzelne davon – oder auch nur die vermeintlich wichtigsten – zu betrachten, muss aber nicht zwangsläufig zu einem besseren und deutlicheren Verständnis beitragen. Der Begriff „Mystik“ entzieht sich zwar einem definitorischen Zugriff, aber dies kann zweifellos als Wesensmerkmal eigener Güte bezeichnet werden und gerade auf diese Weise wiederum zu einem besseren Verstehens- und Einordnungshorizont des Phänomens beitragen. Um die Basis für eine sinnvolle Auseinandersetzung mit „Mystik“ zu gewährleisten, ist es unumgänglich, das Themenfeld zu beschreiben und abzugrenzen. Im Rahmen dieser Untersuchung sollen deshalb im Folgenden zunächst einige mögliche Kennzeichnungen angedeutet werden, die einen ersten Schritt zur Annäherung an das Phänomen „Mystik“ ermöglichen.

Das *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache* beschreibt „Mystik“ als eine „*religiöse, subjektivistische und irrationale Anschauung des engen Verbundenseins mit übersinnlichen Mächten*“ und dies werde „*oft durch Ekstase oder auch Selbstversenkung und Askese erreicht*“.¹² An selber Stelle heißt es darüber hinaus „Mystik“ könne auch eine „*sich im Irrationalen verlierende Spekulation*“¹³ bezeichnen. Der *Brockhaus* spricht in der 13. Auflage aus dem Jahre 1932 von „unmittelbarem

¹¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Seyppel, J.: *Mystik als Grenzphänomen und Existential*, in: Sudbrack, J. (Hrsg.): *Das Mysterium der Moderne*, Würzburg 1974, S. 111-153; Otto, R.: *West-östliche Mystik*, Gütersloh 1979; Mommaers, P.: *Was ist Mystik?*, Frankfurt a. M. 1979; Strolz, W. (Hrsg.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg/Basel/Wien 1984; Wehr, G.: *Europäische Mystik zur Einführung*, Hamburg 1995; Margreiter, R.: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997

¹² Klappenbach, R. u. Steinitz, W. (Hrsg.): *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Bd. 4, Berlin 1974, Sp. 2581

¹³ Ebd.

Gotteserleben“, das nur „begnadeten Menschen“ zuteil werde könne und Bertholet's *Wörterbuch der Religionen* von der „Aufhebung eines religiösen Ich-Du-Verhältnisses“.¹⁴

Ein philosophisches Wörterbuch definiert „Mystik“ einerseits als „Erfahrung der Versenkung der Seele in ihren göttlichen Grund“, wodurch sich eine „innerlich einende Begegnung“ des Menschen mit der ihn und „alles Seiende begründenden göttlichen Unendlichkeit“ eröffne, die in der christlichen Mystik, im Judentum und im Islam durch einen „persönlichen Gott“¹⁵ repräsentiert werde. Andererseits sind unter der Bezeichnung aber zudem die Versuche subsumiert, die eine „wissenschaftliche Auslegung“ als „Reflexion über diese Erfahrung“¹⁶ anstreben. An anderer Stelle ist davon die Rede, „Mystik“ sei „dem Wortsinne nach ein tiefinneres, geheimnisvolles Erleben, besonders auf religiösem Gebiet“¹⁷. Es besteht also scheinbar ein Zusammenhang von Mystik und einem *geheimnisvollen Erlebnis*, weiterhin ist auch eine Nähe zu religiösen Inhalten aufzufinden. Aber es gibt auch eine „antikirchliche, antifeudalistische“ Mystik, die „das Einsein mit Gott ohne Mitwirkung der Kirche als Mittlerin“¹⁸ sucht. Worin beruht jedoch das Besondere dieser Erfahrung, die zum Wesen der Mystik gehört? Es stellt sich die Frage, was einen Mystiker gegenüber *normalen* Menschen auszeichnet und wie sich diese Eigentümlichkeit charakterisieren lässt.

Ein Mystiker „ist jemand, der auf überwältigende Weise die Anwesenheit erfährt von etwas, das ihn selbst übersteigt und viel wirklicher ist als alles, was man durchweg als Wirklichkeit betrachtet.“¹⁹ Das bisherige Ich des Mystikers verschwindet in dem, was als „unio mystica“ beschrieben wird. In der Tradition mystischen Denkens finden sich immer wieder neue Anläufe, auf eine andere Wirklichkeit, die einzig wahre Wirklichkeit, die wirkliche Wirklichkeit hinzuweisen. Obwohl der Mystiker die Welt und die vermeintliche Wirklichkeit nie körperlich verlassen hat, deuten seine Worte schemenhaft und verschwommen auf eine andere, einzig wahre, einzig wirkliche

¹⁴ Bertholet, A. (Hrsg.): *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1962, S. 377; vgl. hierzu auch: Margreiter, R., a.a.O., v.a. S. 45-53

¹⁵ Halder, A. u. Müller, M.: *Philosophisches Wörterbuch*, erw. Neuausgabe, Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 198

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Brugger, W. (Hrsg.): *Philosophisches Wörterbuch*, 16. Aufl., Freiburg 1981, S. 254

¹⁸ Klappenbach, R., a.a.O.

¹⁹ Mommaers, P., a.a.O., S. 24

Dimension. Nahezu immer wird sein ganzes Leben und Sprechen nach einer solchen Einungserfahrung davon geprägt.

Die *unio mystica* ist für den Mystiker Ursache und Inhalt seines Redens und bleibt doch für den Zuhörer so lange dunkel, bis er selbst diesen Weg bis zum Ende gegangen ist. Aber dennoch spüren viele Mystiker das Verlangen über ihre Erlebnisse zu sprechen und zu schreiben. Da sie jedoch von etwas berichten und dahin weisen wollen, was erst jenseits von gewohnten Denk- und Sprechbahnen erfahrbar werden soll, stoßen sie zwangsläufig an die Grenzen der Sprache. Auch wenn Mystiker häufig Metaphern, Paradoxien und Tautologien verwenden, um den Auf- und Überstieg des Denkens zur *unio mystica* vermeintlich besser beschreiben zu können, bleibt ein rationaler Nachvollzug unmöglich. Oft dienen „Mystik“ und „mystisch“ gerade deshalb als Ausdruck des Tadels bezüglich Realitätsferne, des Fehlens von Logik und der Irrationalität.

Die mystische Einung deutet über ein Denken und ein Sprechen hinaus, das fundamental auf Subjekt-Objekt-Beziehungen gründet. Aber gerade durch ein Ziel, das alle Bedingtheit humanen Seins zu überwinden trachtet, deutet sich eine religiöse Komponente an. Auch wenn die konstitutive Begrenztheit des Menschen, etwa durch Körperlichkeit oder Sterblichkeit, nicht abgeschafft zu werden vermag, so spricht die „Mystik“ doch davon, dass diese Beschränkungen *gleich-gültig* werden sollen. Um sich beispielsweise von der Sterblichkeit zu lösen, muss diese mit der Lebendigkeit ineins begriffen und somit Leben und Tod als *gleich-wertig* erkannt werden. Wie kann jedoch eine Haltung solcher fundamentaler Indifferenz erreicht werden?

Das Thema und zugleich das Rätsel, das der mystische Weg aufgibt, liegt im Zurücklassen weltlicher und dinglicher Bindungen, d. h. alle relationalen Verbindungen sollen aufgehoben bzw. überwunden werden. Um das zweifellos vielgestaltige und vielschichtige Phänomen *Mystik* enger einzukreisen, soll nun der Blick in die Geschichte des Begriffes eine weitere Annäherung erbringen.

2.1. Etymologische und historische Betrachtung

Trotz der Mehrdimensionalität der Bezeichnung „Mystik“, lassen sich doch einige Aspekte der Geschichte dieses Begriffs nachzeichnen.²⁰ Der Begriff leitet sich von den griechischen Ausdrücken *mystiké* (μυστική) bzw. *mystikos* (μυστικός) ab. Beide Begriffe sind aus dem Verb *myein* (μύειν) gebildet, das ursprünglich „sich schließen“ bzw. „zusammengehen“ der Augen, der Ohren und des Mundes bedeutete. Muss der Weg des *Nicht-Sehens*, *Nicht-Hörens* und *Nicht-Sprechens* aber nicht zwangsläufig zu einer *Weltflucht* führen?

Im heutigen Sprachgebrauch finden sich in einem zusammenhängenden Begriffs- und Bedeutungsraum die Substantive *Mystik*, *Mysterium* und *Mystizismus*, die Adjektive *mysteriös*, *mystisch* und *mystizistisch*, sowie das Verbum *mystifizieren* und die entsprechende Substantivbildung *Mystifikation*. *Mysterium* wird vor allem im religiösen Sprachgebrauch als „Geheimnis“ verstanden, *mysteriös* dagegen gilt in einem weiten Sinne als „seltsam“, „ungeklärt“, oder einfach „unheimlich“.

Mystizismus und *mystizistisch* werden in der deutschen Alltagssprache fast ausschließlich negativ besetzt, im Sinne von „Geheimnistuerei“, „Verschleierung“ und „Phantastik“. Im englischen und dem romanischen Sprachraum wird hingegen im Allgemeinen nicht zwischen *Mystik* und *Mystizismus* unterschieden, hier beinhaltet beispielsweise *mysticism* bzw. die Adjektivform *mystical* die Gesamtheit der Bedeutungen.

Im Laufe der Jahre wurden dem Begriffsfeld die verschiedensten Attribute zugeschrieben: „dunkel“, „unheimlich“, „verworren“, „subjektiv“, „antirational“, „geheimnisvoll“, „hinterwäldlerisch“ oder „hinterweltlerisch“ (im Sinne Nietzsches),

²⁰ Vgl. zum Folgenden: Grimm, J. u. W.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 6, Leipzig 1885, Sp. 2848; Bouyer, L.: „Mystisch“– Zur Geschichte eines Wortes, in: Sudbrack, J. (Hrsg.): Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974, S. 57-75; Ritter, J. u. Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.6, Basel 1984 (Artikel „Mystik, mystisch“ von P. Heidrich/H.-U. Lessing, Sp. 268-279); Eliade, M. (Hrsg.): The Encyclopedia Of Religion, Bd.10, New York 1987 (Artikel „Mystical Union“ von I. Marcoulesco, S. 239-245; „Mysticism“ von L. Dupré, S. 245-261); Dinzelbacher, P.: Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989; Müller, G. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXIII, Berlin-New York 1994 (Artikel „Mystik, IV. Philosophisch“ von Albert, K., S. 590-592); Wehr, G.: Meister Eckhart, Reinbek b. Hamburg 1989, S. 13ff.; Margreiter, R., a.a.O., S. 45ff.

‘versponnen’, ‘krankhaft’, ‘degeneriert’ und ‘dekadent’.²¹ Nicht zuletzt aufgrund der Vielzahl von *negativen* Bezügen hat sich bis in die heutige Zeit hinein häufig ein polemisch-pejorativer Gebrauch des Wortkreises fort- und durchgesetzt. Anhand dieser Aufzählung wird zudem deutlich, was oftmals als „mystisch“ angegriffen und somit als „Mystik“ begriffen wird.

Der Mystiker will eine Erfahrung beschreiben, die offensichtlich nicht objektivierbar und deren Inhalt rational nicht einholbar ist. Die dadurch entstehenden Schwierigkeiten in Bezug auf die allgemeine Verständlichkeit ihrer sprachlichen Beschreibungs- und Wegweisungsversuche gründen folglich in der *Sache* der Mystik selbst.

Betrachtet man die Ursprünge des Ausdrucks „mystisch“, so tritt dieses Problemfeld noch deutlicher hervor. „Mystisch“ leitet sich – wie schon gesagt – vom griechischen „mystikos“ ab und ist erst seit dem 18. Jahrhundert völlig eingebürgert, wobei es „mit der bedeutung des dunklen und geheimnisvollen, auf grund der vereining der seele mit dem göttlichen wesen“²² versehen wurde. Zunächst war das Adjektiv *mystisch* nur „auf Mysterien bezogen“ bzw. wurde mit „Geheimriten“ in Verbindung gebracht.²³ Im heutigen deutschen Sprachgebrauch wird „mystisch“ in der Regel mit „dunkel“ und „geheimnisvoll“ gleichgesetzt. Daraus ergibt sich natürlich eine enorme Sinn- und Anwendungsvielfalt des Wortes. Es beschreibt somit nicht nur den Inhalt von Schriften und Reden der Mystiker, vielmehr kann und wird mittlerweile gemeinhin alles „mystisch“ genannt, was *unklar*, *dunkel* oder *geheimnisvoll* erscheint. Dadurch ist der Begriff in unserer Zeit auch durchaus gebräuchlich in der alltäglichen Redeweise. Denk- und Sprachmuster, die nicht rational bis en détail geklärt sind, die scheinbar nicht wissenschaftlich-technisch beschrieben werden können oder die nicht dem gesunden Menschenverstand auf Anhieb zugänglich sind, werden heute landläufig als „mystisch“ titulierte.

Obwohl der Terminus „mystisch“ dem Kontext der „Mystik“ entsprang und etymologisch auf dem selben Ursprung gründet, ist mittlerweile der unmittelbare Bedeutungszusammenhang aufgelockert. Auf der einen Seite findet sich die „Mystik“ als Erleben der *unio mystica* und zugleich als Reflexion und Hinführung zu diesem Erlebnis. Auf der anderen Seite dagegen ist das Adjektiv „mystisch“ im alltäglichen

²¹ Ritter, J, a.a.O., Sp. 273f.

²² Grimm, J.u.W., a.a.O.

²³ Vgl. Ritter, J, a.a.O., Sp. 268

Sprachgebrauch mit der bereits beschriebenen breiten Sinn- und Verwendungspalette auszumachen. Als *dunkel*, *unerklärlich* oder schlichtweg *geheimnisvoll* scheint *Mystisches* aber in Opposition zu gängigen Prinzipien der Philosophie wie Rationalität, Wissenschaftlichkeit, Klarheit, usw. zu stehen. Sind dies aber tatsächlich die Merkmale von „Mystik“? Für eine weitere Erhellung des Phänomens *Mystik* ist ein kurzer Blick auf die Vertreter dieser Tradition zu werfen. Es stellt sich die Frage, welche Denker als *Mystiker* zu charakterisieren sind und welche Lehren sie als solche auszeichnen.²⁴

Bereits in der vorsokratischen Zeit wird in Griechenland, etwa bei *Pythagoras* (ca. 582 - 497 v.Chr.) oder auch *Demokrit* (ca. 460 - 370 v.Chr.), gelegentlich ein Gedanke als *geheimnisvoll* oder *mystisch* bezeichnet. *Parmenides* (ca. 540 - 470 v.Chr.) und *Heraklit* (ca. 544 - 483 v.Chr.) werden mit ihrem Denken teilweise in der Nähe der Mystik gesehen, ebenso wie später *Platon* (ca. 427 - 347 v.Chr.). In der Spätantike wird der Begriff dann unter anderem bei *Proklos* (ca. 410 – 485) philosophisch von Bedeutung. „Mystik“ betitelt dort „den verborgenen Sinn einer Redeweise“ bzw. „die geheimnisvolle Bedeutung eines dunklen Wortes“²⁵.

Mit dem Neoplatoniker *Plotin* (205 - 270) erreicht die philosophische Mystik zweifellos einen ersten Höhepunkt. In seinen *Enneaden* findet sich jedoch keinerlei Definition des Begriffs. Bei Plotin dreht sich alles um das „Eine“ (ἐν) und die Vereinigung mit ihm. Das Motiv der „mystischen Einung“ (*unio mystica*) findet sich fortan immer wieder in den Schriften von Vertretern dieses Traditionsstrangs. Wie lässt sich jedoch die *unio mystica* kennzeichnen? „Mystical Union (...) is the unmediated, transforming experience of the unification of man or man's soul with the highest reality.“²⁶ Die *Encyclopedia Of Religion* beschreibt die *unio mystica* als „unmittelbare“ und „verwandelnde“ Erfahrung einer Einung des Menschen bzw. der menschlichen Seele mit der „Höchsten Realität“.

Schon im fünften Jahrhundert nach Christi Geburt beschrieb der Mystiker (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagita*²⁷ die *unio mystica* als kontemplatives Berühren der

²⁴ Natürlich erhebt die folgende Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Auswahl erfolgt innerhalb und gemäß der für den weiteren Verlauf der Untersuchung notwendigen Bahnen und beschränkt sich dementsprechend auf wenige zentrale Protagonisten abendländischer Mystik.

²⁵ Ritter, J., a.a.O., Sp. 268

²⁶ Eliade, M., a.a.O., S. 239

²⁷ Der Name (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagita* verweist auf die in der Apostelgeschichte überlieferte Rede des Paulus. Auf dem Areopag, dem Areshügel gegenüber der Akropolis, war ein Mann unter der Hörerschaft, der *Dionysios* hieß und im Anschluss an die Rede zum Christentum konvertierte. Diese

reinsten und tiefsten Wahrheit. Alle weltlichen und dinglichen Verhaftungen müssen zurückgelassen werden, um der Seele den stufenweisen Aufstieg zu ermöglichen. Der klassische Weg führt über die Stufe der Reinigung (*via purgativa*) zur Erleuchtung (*via illuminativa*) und schließlich zur Vereinigung mit Gott, dem Einen, dem Absoluten bzw. dem Höchsten (*via unitiva* bzw. *unio mystica*).

Die Hauptader der mystischen Spekulation geht über *Scotus Eriugena* (810-877), *Bernhard von Clairvaux* (1091 – 1153), *Hugo* und *Richard von Saint-Victor* in Paris im 12. Jahrhundert, *Albertus Magnus* (1193-1280) und den Franziskaner *Bonaventura* (1221-1274) hin zu *Meister Eckhart* (ca. 1260 - 1328). In seinen Predigten und Schriften findet die mittelalterliche Mystik einen ihrer Höhepunkte. Bei dem Dominikaner wird der dreistufige Weg zu einem „Nicht-Weg“²⁸, der durch Begriffe wie *Abgeschiedenheit*, *Armut* und *Gelassenheit* zum *Nicht-Wollen*, *Nicht-Wissen* und *Nicht-Haben* weist. Ihm folgen seine Schüler *Heinrich Seuse* (ca. 1295 – 1366) und *Johannes Tauler* (ca. 1300 – 1361). Während diese Mystiker die deutschsprachige Tradition verkörpern, bringt in Italien *Dante* (1265-1321) in seiner Dichtung eine der wohl bis heute brilliantesten poetischen Bilder des Absoluten zu Papier. In Flandern macht sich *Jan van Ruysbroeck* im 14. Jahrhundert als Mystiker einen Namen, wohingegen in England der Verfasser des mystischen Textes *Die Wolke des Nichtwissens* (*The Cloud of Unknowing*) unbekannt bleibt. *Katharina von Siena* (1347-1380) tritt in Italien die Nachfolge Dantes als Verkünderin der Wirklichkeit an, während Deutschland durch *Jakob Böhme* (1575-1624)²⁹ gewissermaßen einen letzten Riesen der Mystik hervorbringt.

Trotz des erheblichen zeitlichen Rahmens, den diese Denkerinnen und Denker umspannen, sind in ihren Ausführungen zahlreiche Gemeinsamkeiten zu finden. Dies liegt sicherlich auch daran, dass viele ihrer Gedankengänge nicht eigenen Ursprungs,

Begebenheit hat sich in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts zugetragen, der mystische Autor namens *Dionysios* trat hingegen erst im fünften Jahrhundert in Erscheinung. Dennoch glaubte so mancher spätere Leser, bei dem Autor handle es sich um den biblischen *Dionysios*. Natürlich ist hierfür auch mitverantwortlich, dass der Mystiker seine Leser offenbar bewusst in diesem Glauben lassen wollte, da dies vermutlich zu gesteigerter Aufmerksamkeit beitrug. So ist es auch zu erklären, wenn sich in einer seiner Schriften implizit eine derartige Behauptung auffinden lässt (vgl. *Dionysios Areopagita*: *De divinis nominibus* III, 2). Zweifelsfrei gesichert ist dagegen, dass seine Schrift *Über die mystische Theologie* (*De mystica theologia*) zu einer Grundlage der christlichen Theologie und Philosophie des Mittelalters wurde.

²⁸ Wehr, G.: *Meister Eckhart*, S. 13

²⁹ Die Schreibweisen variieren von „Jakob Böhme“ bis „Jacob Boehme“. Desgleichen gilt für den bereits genannten „Meister Eckhart“ (u.a. auch „Ekkehart“, „Eckart“ oder „Eckehart“).

sondern Aufnahmen und Fortführungen früherer Lehren darstellen. Eine solche Auf- und Übernahme von Beständen vorangegangener Denker ist bei fast allen Mystikern aufzufinden, zumal bei ihnen ein bewusster und ausdrücklicher Traditionsbezug zumeist als selbstverständlich erachtet wird. Meister Eckhart beispielsweise beruft sich des Öfteren explizit auf einen der *alten Meister*, wie etwa Dionysios Areopagita.

Nicht zuletzt aufgrund eines derartigen Verhältnisses zur überlieferten Tradition kann man, obwohl sich auch in der philosophischen Mystik eine vielschichtige und vielfältige Palette an Motiven und Konzeptionen ausgebildet hat, bei den zentralen Gestalten dieses Traditionsstrangs einen gemeinsamen Strukturkorpus von „Mystik“-Charakteristika auffinden. Solche in der Regel bei allen mystischen Denkern wahrnehmbaren Kennzeichen von „Mystik“ sollen im Folgenden anhand von verschiedenen Merkmals-Katalogen dargestellt werden und eine weitere Annäherung an die Thematik ermöglichen.³⁰ Die Merkmals-Kataloge der Autoren William James, Evelyn Underhill, Karl Albert und Henri van Praag sind darum bemüht, die zentralen inhaltlichen Indizien und Denkstrukturen von „Mystik“ zu dokumentieren und können somit einen weiteren Beitrag zur Um- und Beschreibung des Themengebietes leisten.

³⁰ Die Kennzeichnung kann jedoch auch im Folgenden keinen Anspruch auf „universelle“ Charakteristika anvisieren, zumal nicht nur die bisherige Annäherung auf die Undefinierbarkeit von „Mystik“ zurückverweist, sondern auch die Verschiedenheit der nachfolgenden Merkmals-Kataloge eine derartige Festlegung verwehrt.

2.2. Merkmale von Mystik

William James beschreibt in seinem Buch *The Varieties of Religious Experience* (1901/02)³¹ Mystik als zentrale und tiefgründig Form religiöser Erfahrung.³² Er geht davon aus, dass eine „persönliche religiöse Erfahrung ihre Wurzel und ihr Zentrum in mystischen Bewußtseinszuständen hat“³³. Diese kennzeichnet James durch vier formale Aspekte: 1. Der mystische Zustand ist *unaussprechbar*. Daraus folgert er, „daß seine Qualität direkt erfahren werden muß; er kann anderen nicht mitgeteilt oder auf sie übertragen werden.“³⁴ Zum Zweiten zeichnen derartige Zustände eine bestimmte *Noetische Qualität* aus. James deutet damit an, es handelt sich um „Zustände der Erkenntnis“, wobei es diesen Erkenntnisakten jedoch an Intersubjektivität mangelt, da sie „vom diskursiven Intellekt nicht ausgelotet [zu] werden“³⁵ vermögen. Ein weiteres Merkmal einer mystischen Erfahrung ist ihre *Flüchtigkeit*. Das mystische Erlebnis ist James zufolge immer ein Ereignis von beschränkter Dauer, es ist vergänglich. Als viertes Kennzeichen nennt er die *Passivität*, d. h. die Rezeptivität des Betroffenen. Wie auch immer der Weg beschaffen war, ob er über asketische Übungen oder meditative Techniken führte, alle Anstrengungen und Bemühungen, alle Leitern und Hilfen bleiben zurück und der Betroffene hat „das Gefühl, als wenn sein eigener Wille außer Kraft gesetzt wäre, und manchmal in der Tat, als wenn er ergriffen und gehalten würde von einer höheren Macht.“³⁶ Abgesehen von diesen vier formalen Charakteristika beschreibt James aber auch inhaltliche Merkmale, wie beispielsweise *Authentizität* und *Ruhe*. Er versucht die erkenntnistheoretische Komponente von Mystik zu betonen, denn sie belegt, „daß unser normales waches Bewußtsein, das rationale Bewußtsein, wie wir es nennen, nur ein besonderer Typ von Bewußtsein ist“³⁷. Demgegenüber erfasst Mystik

³¹ Im Weiteren zitiert nach der deutschen Übersetzung: James, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur, Freiburg 1979

³² Vgl. hierzu und zum Folgenden auch: Margreiter, R., a.a.O., S. 61ff.

³³ James, W., a.a.O., S. 358

³⁴ Ebd.

³⁵ A.a.O., S. 359f.; James vergleicht diesen Zustand der Einsicht mit einer „Offenbarung durch Anästhesie“, die gleichwohl ebenso „eine monistische Einsicht (...), in der das *Andere* in seinen verschiedenen Gestalten in das *Eine* absorbiert zu sein scheint“ (A.a.O., S. 367).

³⁶ A.a.O., S. 360

³⁷ A.a.O., S. 366

dieser Charakterisierung zufolge, dass jenseits dieses vermeintlichen Bewusst-Seins, „von ihm durch den dünnsten Schirm getrennt, mögliche Bewußtseinsformen liegen, die ganz andersartig sind.“³⁸

Evelyn Underhill beschreibt in ihrem erstmals 1911 veröffentlichten Buch *Mysticism*³⁹ die Kennzeichen einer mystischen Erfahrung als planvolle Momente, die einen innerlich gestuften Entwicklungsprozess darlegen und miteinander in Beziehung stehen. Die Stufen des langsamen Auf- und Überstiegs über die sinnliche Welt schildert sie folgendermaßen⁴⁰: Zunächst muss ein *Erwachen* erfolgen, dem sich eine *Reinigung* bzw. *Selbstzucht* anschließt. Die *Erleuchtung*, die von *Stimmen* und *Visionen* begleitet werden kann, mündet in die *Innenkehr* des Betroffenen. Diese drückt sich durch *Sammlung*, *Ruhe* und *Kontemplation* aus und erreicht ihren Höhepunkt in *Ekstase* und *Verzückung*. Obwohl dieser Zustand nicht fixierbar ist oder allzeit verfügbar gemacht zu werden vermag, kann er dennoch erinnernd bewahrt werden, was wiederum eine Rückkehr einleitend begünstigt. Die „Pilgerfahrt“ des Mystikers hat „die bewußte Vereinigung mit einem lebendigen Absoluten“⁴¹ zum Ziel.

Jedoch fällt der Mensch aus dem Licht der Vereinigung wieder in die Sinnenwelt zurück und kann es „nur als Dunkel beschreiben“⁴². Es gilt folglich erneut jenen Status anzustreben, der nach Underhill eine „Vollendung und bewußte Erfüllung“ eines von „vollkommene[r] Liebe“ getragenen Lebens darstellt, das „im Hier und Jetzt“⁴³ stattfindet.

Einen weiteren Merkmals-Katalog liefert der Philosoph Karl Albert. Dabei spürt er der *Mystik* vornehmlich in spekulativ-philosophischen Überlieferungen nach und richtet

³⁸ Ebd.; Das von Eliade herausgegebene Nachschlagewerk *The Encyclopedia of Religion* beruft sich in seinen Ausführungen zur Mystik auf James und die von ihm erarbeiteten Charakteristika, wobei jedoch ein fünfter Aspekt hinzugefügt wird: Durch die *Verbindung (integration)* mit einer höheren Realität verlässt das Bewusstsein die Grenzen seines bisherigen gewohnten Vorstellungsvermögens: „Expanded beyond its ordinary limits, the mystical consciousness somehow succeeds in overcoming previously existing oppositions in its integration with a higher reality“ (Eliade, M., a.a.O., S. 246).

³⁹ Im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung: Evelyn Underhill: *Mystik. Eine Studie über die Natur und die Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, München 1928

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden Underhill, E., a.a.O., v.a. S. 580ff.

⁴¹ A.a.O., S. 96f.

⁴² A.a.O., S. 97

⁴³ A.a.O., S. 557

sein Augenmerk in weit geringerem Maße auf religiöse Aspekte und Komponenten.⁴⁴ Wie schon Underhill, so erachtet auch Albert den Weg der Mystik als strukturiert fortschreitenden und sinnvoll geordneten Entwicklungsgang, der einzig auf das Erreichen des Zieles, d. h. auf die *unio mystica* ausgerichtet ist. Dem Neuplatoniker Plotin folgend beschreibt er den Prozess als Dreischritt von *katharsis*, *photismos* und *henosis* bzw. den lateinischen Entsprechungen *purgatio*, *illuminatio* und *unio*. Albert stellt die zentralen Merkmale von Mystik in fünf Punkten dar:⁴⁵ 1. „Die *Erfahrung der Einheit* des erkennenden Bewußtseins mit dem erkannten Ganzen des Seienden oder dem Seinsgrund“.⁴⁶ 2. Der Betroffene macht eine *Erfahrung der Zeitenthobenheit*. 3. Das Erlebnis findet *plötzlich* statt und zieht bei dem betroffenen Menschen einen tiefgreifenden und umfassenden Einstellungswandel nach sich, der sein Verhältnis zu anderen Menschen, Dingen, sich selbst und der Welt im Ganzen beeinflusst. 4. Die *Ichlosigkeit* entsteht aufgrund einer Subjekt-Objekt-Fusion, die jegliche distanzierende Differenz in der Einung aufhebt. Abschließend stellt am Ziel und Ende des Stufenweges die *Ruhe* das fünfte Merkmal dar. Sie ist zwar nicht universeller und kontinuierlicher Natur, aber der Zustand der *Ruhe* ist gleichwohl ein immer wieder aufs neue und auch tatsächlich erreichbares Ziel. Albert steht somit in Opposition zu Interpretationen, die die harmonische Ruhe der mystischen Einheitserfahrung für eine letztlich unzugängliche Fiktion halten.

Eine Charakterisierung von Mystik in acht Merkmalen schildert Henri van Praag in *De acht Wegen der Mystiek* (1986)⁴⁷. Zunächst nennt er das *Schweigen*, das sich aus einem Wissen „um die Relativität aller Worte“⁴⁸ ergibt. Daraufhin vollbringt das *Nicht-Tun* den „Übergang in einen neuen Zustand“⁴⁹. Zum dritten Merkmal erklärt van Praag das Erlebnis der *Einheit*⁵⁰, die als Grundlage für das Gefüge und die Zusammengehörigkeit

⁴⁴ Vgl. zum Folgenden Albert, K.: *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986

⁴⁵ Vgl. Albert, K.: *Philosophie der Kunst*, in: ders.: *Philosophische Studien*, Bd. II, St. Augustin 1989, v.a. S. 339ff.; Albert vergleicht hierbei die „mystische Erfahrung“ mit der „ästhetischen“ und arbeitet Gemeinsamkeiten heraus.

⁴⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden Albert, K., a.a.O., S. 373ff.

⁴⁷ Im Folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe: Henri van Praag: *Die acht Tore der Mystik*, München 1990

⁴⁸ A.a.O., S. 169

⁴⁹ A.a.O., S. 173

⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 178 ff.

einer sich als Differenziertheit darbietenden Wirklichkeit wirkt. Die *Liebe*⁵¹ als vierter Punkt dient zur Aufrechterhaltung und Vermittlung dieses Ordnungsverhältnisses. Es folgt die *Einsicht* bzw. *Erleuchtung*⁵², sowie sechstens die *Freude*⁵³. Dieses Empfinden absoluter Harmonie resultiert aus der Liebe und dem bewussten Erleben der Einheit. Das siebte Charakteristikum sieht van Praag in der *Tiefe*.⁵⁴ Damit versucht er die verborgene Dimension des Wesenhaften, die rätselhafte Beschaffenheit des Wirklichen in einen Begriff zu fassen. Das achte und letzte Merkmal bezeichnet der *Raum*⁵⁵, was ein Bewusstwerden der Heimatlichkeit und Authentizität ausdrücken soll.

Obgleich die vier genannten Autoren zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen, offenbart dennoch ihre Suche nach allgemeingültigen Indizien, die als Belege für *Mystik* ausgewiesen werden, einige zentrale und elementare Aspekte derartiger Konzeptionen. Um das Phänomen „Mystik“ noch weiter inhaltlich erhellen und formal abgrenzen zu können, soll im Folgenden *Meister Eckhart* als einer der eindrucksvollsten und einflussreichsten Vertreter des beschriebenen Hauptstrangs philosophischer Mystik in den Blick genommen werden. Anhand einer Erörterung von spezifischen Motiven seines Denkens – wobei die Darstellung im Rahmen dieser Untersuchung natürlich auf einige Grundzüge beschränkt bleiben muss – erfolgt ein dritter Schritt der Annäherung an die *Mystik*.

⁵¹ Vgl. a.a.O., S. 189

⁵² Vgl. a.a.O., S. 207

⁵³ Vgl. a.a.O., S. 218

⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 224

⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 228

2.3. Meister Eckhart als Beispiel philosophischer Mystik

Meister Eckhart – 1260 in Hochheim bei Erfurt geboren und um 1328 unter ungeklärten Umständen gestorben – ist als eine der zentralen Gestalten der mittelalterlichen Mystik zu betrachten. In seinem Denken konvergieren zahlreiche Entwürfe vorangegangener Philosophen, Mystiker und Theologen, die Eckhart aufgegriffen und fortgeführt hatte. Der Dominikaner bietet in seinen lateinischen Werken in erster Linie die geradlinige und strenge theologische Denkungsart eines Universitätsgelehrten dar. In den mittelhochdeutschen Texten tritt dagegen mehr der Prediger Eckhart zum Vorschein, der in stetig neuen Anläufen seine Spekulationen entwickelt und zu überhöhen versucht und dadurch noch heute viele Leser in gleicher Weise beeindruckt, wie es vermutlich bei der Hörerschaft zu seiner Zeit der Fall war. Natürlich fanden seine Lehren auch damals nicht überall Anklang und stießen in Kirchenkreisen – bis hin zu Papst Johannes XXII. – zum Teil auf heftige Kritik und erbitterten Widerstand. Dies gipfelte schließlich in einem Inquisitionsprozess vor dem Erzbischof von Köln. Meister Eckhart konnte eine Verurteilung als Häretiker zwar verhindern, aber kurz nach seinem Tode wurden 28 seiner Sätze von höchster kirchlicher Stelle verurteilt.⁵⁶

Die denkgeschichtliche Bedeutung, die Meister Eckhart zuzuschreiben ist und die sein Oeuvre bis in die heutige Zeit interessant macht, gründet darauf, dass in seinem Denken Theologie, Philosophie und Mystik vereint sind, ohne dabei jedoch ihren jeweiligen Anspruch bzw. ihr jeweiliges Ziel aus den Augen zu verlieren.⁵⁷ Durch die Motive

⁵⁶ Der Grund für die Anklage und die spätere Verurteilung seiner Thesen ist wohl nur zum Teil in Eckhart oftmals extremen Formulierungs- und Denkweisen zu suchen, sondern ist sicherlich auch auf dem Hintergrund der damaligen innerkirchlichen Machtpolitik zu sehen. Vgl. hierzu und zum Folgenden: Schaefer, E.: Meister Eckharts Traktat »Von abegescheidenheit«, Bonn 1955; Quint, J.: »Einleitung«, in: Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Zürich 1979, S. 9-50; Welte, B.: Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg i. B. 1979; Böhme, W. (Hrsg.): Meister Eckhart heute. Fragen, Thesen, Impulse. Karlsruhe 1980; Ruh, K.: Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker, München 1985; Albert, K.: »Das Sein ist Gott«. Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts, in: Böhme, W. (Hrsg.): Zu Dir Hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987, S. 65-77; Joerger, H.: Dominikus - Leben und Werk, Meßkirch 1988; Wehr, G.: Meister Eckhart, Reinbek b. Hamburg 1989; ders.: Europäische Mystik zur Einführung, Hamburg 1995; Winkler, N.: Meister Eckhart. Zur Einführung, Hamburg 1997; Ceming, K.: Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, Frankfurt a. M. u.a. 1999

⁵⁷ In dieser Hinsicht beschreibt Albert zu Recht, dass Meister Eckhart zwar für gewöhnlich nicht im selben Sinne „Philosoph“ wie etwa Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger und Jaspers genannt zu werden vermag. Dennoch war der Dominikaner der platonischen Denktradition gefolgt und kann folglich

Abgeschiedenheit, *Armut* und *Gelassenheit* sollen im Folgenden einige Grundzüge der mystischen Wege Meister Eckharts dargestellt werden.⁵⁸

Das Ziel des mystischen Pfades ist bei Meister Eckhart die Vereinigung mit Gott. Aber schon im Sprechen über „Gott“ liegt die erste Schwierigkeit, denn die Sprache ist unzulänglich, um das eigentliche Wesen Gottes auszudrücken. Der Begriff „Gott“ ist für Eckhart zwar nur ein „Bild“, dieses ist jedoch notwendig, um seine Gedanken verständlich zu machen. Allerdings darf der Mensch nicht an diesem Bild haften bleiben, denn um das Wesen Gottes zu erfahren, muss jede Vorstellung davon zurückgelassen werden: „Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein.“⁵⁹ Das göttliche Wesen selbst vermag der Mensch auch nicht mit Worten auszudrücken, denn keinerlei sprachliche Be- und Zuschreibung wird ihm gerecht. „Wovon immer man sagt, daß Gott es sei, das ist er nicht; was man *nicht* von ihm aussagt, das ist er eigentlicher als das, von dem man sagt, daß er es sei.“⁶⁰ Dieses Denkmuster *Negativer Theologie* verdeutlicht, dass „Gott“ weder vorstellbar, noch sprachlich erfassbar ist.⁶¹

Den Weg zur Einswerdung mit Gott beleuchtet Eckhart unter anderem anhand des Motivs der „Abgeschiedenheit“. In seinem Traktat *Von Abgeschiedenheit (Von abegescheidenheit)*⁶² stellt er diese als „die höchste und beste Tugend“ dar und durch sie soll der Mensch, „der gänzlich losgelöst ist von aller Kreatur“⁶³, letztendlich Gott in seiner Seele empfangen. Deshalb steht sie für Eckhart noch über der „Liebe“, da diese den Menschen zwar dazu bringt, Gott zu lieben, „wohingegen die

als „Platoniker, Philosoph im Sinne Platons“ bezeichnet werden (Albert, K., a.a.O., S. 65).

⁵⁸ Im Rahmen dieser Untersuchung können natürlich nur einige Grundzüge des Eckhart'schen Denkens dargelegt werden. Zumal die Untersuchung hier in erster Linie der Aufgabenstellung folgt, eine weitere Annäherung an das Phänomen „Mystik“ zu erbringen und darüber hinaus darauf zielt, einen für den weiteren Verlauf der Erörterung fruchtbaren Bezugsrahmen zu gewinnen, der speziell im Hinblick auf das zu erörternde Denken Heideggers auszurichten ist, müssen große Teile der Lehren Eckharts unberücksichtigt bleiben.

⁵⁹ Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Zürich 1979, S. 181 (im nachfolgenden zitiert als: DPT)

⁶⁰ Meister Eckhart: DPT, S. 243

⁶¹ In diesem Sinne spricht Haas davon, dass „Gott“ für Eckhart „unbegreifbar, unerkennbar, unergründlich, ohne Namen, ohne Weise, ohne Werk, grundlos, weder dies noch das, ein Nichtgeist, eine Nichtperson, ein Nichtbild“ ist (Haas, A. M.: Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: Strolz, W. (Hrsg.): Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 33-58, Zitat S. 42)

⁶² Meister Eckhart: Die deutschen Werke, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Stuttgart 1936 ff., Bd. 5, S. 539 ff., bzw. mittelhochdeutsch S. 400 ff. (im Folgenden zitiert als: DW V)

⁶³ Meister Eckhart: DW V, S. 539f.

Abgeschiedenheit Gott zwingt, daß er mich liebe.“⁶⁴ Auch die „Demut“ und die „Barmherzigkeit“ sind in der Abgeschiedenheit ursprünglich umfasst.⁶⁵ Erst durch „rechte Abgeschiedenheit“ wird dem Meister zufolge bewirkt, „daß der Geist [des Menschen] so unbeweglich stehe gegenüber allem anfallenden Lieb und Leid, Ehren, Schanden und Schmähungen, wie ein bleierner Berg unbeweglich ist gegenüber einem schwachen Winde.“⁶⁶ Durch ein Lossagen von allen dinglichen und weltlichen Bezügen, von allem Vergänglichem, vermag der Mensch das Wesen Gottes in seiner „Lauterkeit“ (*lûterkeit*), „Einfaltigkeit“ (*einvalticheit*) und „Unwandelbarkeit“ (*unnwandelbærkeit*)⁶⁷ zu berühren. „Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott.“⁶⁸ Durch die Gnade Gottes, der selbst „allzeit in seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit“ steht, wird es dem Menschen möglich, sich selbst von allem Kreatürlichem abzuscheiden und sich mit ihm anzufüllen: „Und du sollst wissen: Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.“⁶⁹

Der mystische Pfad, den der Dominikaner anspricht, kennt nur eine Ausrichtung und nur ein Ziel. Der Mensch muss sein ganzes Denken und Handeln ausschließlich nach Gott richten und sein Streben darf nichts und niemand anderem als ihm allein gelten: „Wer Gott sucht und irgend etwas zu Gott hinzu sucht, der findet Gott nicht; wer aber *Gott allein* sucht, der findet Gott und findet Gott nimmer allein; denn alles was Gott zu bieten vermag, das findet er zusammen mit Gott.“⁷⁰

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Meister Eckhart: DW V, S. 540f.; Caputo betont zu Recht, dass „Abgeschiedenheit“ für Eckhart der „Schlüssel“ zur unio mystica ist, da im Gegensatz zu den genannten Tugenden nur durch sie eine „unmittelbare Beziehung“ zu Gott eröffnet wird, die keine Bezüge zu Kreatürlichem aufweist („Detachment is the key to the mystical union in Eckhart. That is why it is superior to any moral virtue. For the virtues always have to do in one way or another with creatures, whereas by detachment the soul is related immediatly to God Himself.”; Caputo, J.D.: *The Mystical Element In Heidegger's Thought*, New York 1986, S. 13). Auch Welte unterstreicht die Bedeutung der „Abgeschiedenheit“, denn „sie ist das Tor, das den Weg eröffnet, der gegangen werden soll“ (Welte, B., a.a.O., S. 31). Es gilt deshalb, zuerst sie zu verstehen, „wenn wir das Ganze begreifen wollen, um das es dem Meister Eckhart geht“ (ebd.).

⁶⁶ Meister Eckhart: DW V, S. 541

⁶⁷ A.a.O., S. 542; bzw. mittelhochdeutsch: S. 412

⁶⁸ A.a.O., S. 541; bzw. mhd.: S. 412: „Disiu unbewegelichiu abegescheidenheit bringet den menschen in die grœste glîcheit mit gote.“

⁶⁹ A.a.O., S. 542; bzw. mhd.: S. 413: „Und dû solt wîzzen: lære sîn aller crêatûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller crêatûre ist gotes lære sîn.“

⁷⁰ Meister Eckhart: DPT, S. 383

Propagiert Meister Eckhart somit eine *Weltflucht*, wenn er zu einem Gang auffordert, an dessen Ende der Mensch „sich selbst und diese ganze Welt gelassen haben“⁷¹ muss? Der negative Aspekt des „Lassens“ als Abwendung von der Welt und der Positive als Zuwendung zu Gott, müssen stets als einheitliche Geste verstanden werden und sind als einheitliche Bewegung zu vollziehen. Die Verabschiedung des Willens beinhaltet sowohl jegliches humane Wollen als auch das Nicht-Wollen, da beides in einer relationalen Verhaftung als *Wollen von etwas* bzw. *Nicht-Wollen von etwas* zu Weltlichem bzw. Dinglichem verbunden bleibt. Impliziert dies aber tatsächlich eine Ablehnung der Dinge und der Welt als humanem Lebensraum und somit einen „Rückzug aus der Welt des Handelns“⁷² oder gar eine *Weltflucht*?

Die einzige „Flucht“, auf die Eckhart zielt, stellt diejenige aus der egozentrischen Verhaftung des Menschen dar, d. h. eine „Flucht aus der Welt des Ich“⁷³. Anstatt in diesem Kontext von „Flucht“ zu sprechen, was leicht zu dem Missverständnis führen kann, es handle sich um eine „Weltflucht“, scheint es hier deshalb angebrachter, von einer „Umorientierung“ zu sprechen. Denn durch die Gelassenheit ändert sich zwar die Sicht der Dinge und der Welt, aber das humane Verhältnis zu Weltlichem soll lediglich verändert und nicht negiert werden. Dem Menschen soll alles *gleich-gültig* werden. Aber dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass alle Dinge als *gleich-gering* erscheinen, vielmehr ist alles als *gleich-göttlich* zu erachten. Nur durch „wohlgeübte Abgeschiedenheit“, die nicht nur vorübergehend präsent ist, sondern andauert, „kann man große Dinge von Gott empfangen und Gott in den Dingen.“⁷⁴

⁷¹ A.a.O., S. 216

⁷² So deutet Kettering den „Weg zur Gelassenheit“ in der Mystik als „Prozeß des Die-Augen-Verschließens vor der Welt und In-sich-Versenkens“ und dementsprechend müsse seiner Auffassung nach „Gelassenheit immer als Rückzug von der Welt des Handelns verstanden“ werden (Kettering, E.: *Nähe - Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, S. 251). Dagegen ortet er die „Gelassenheit“ in Heideggers Sinne „ganz im Gegensatz zur Mystik“, denn sie verbiete, „die Augen vor der Welt zu verschließen und sich von den Dingen abzuwenden“ (ebd.). Während es dem Mystiker „nur um die Überwindung des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens geht, das Willensdenken also erhalten bleibt“ – so Kettering weiter –, ziele Heideggers Entwurf hingegen darauf, „jede Form von Denken als Wollen (...) zu verwinden“ (ebd.). Dass einer solchen Einschätzung der Lehren des *Lese- und Lebemeisters*(!) Eckhart nicht zugestimmt werden kann, obgleich diese Sichtweise auch Heideggers eigene diesbezügliche Interpretation widerspiegelt, wird im Laufe der Untersuchung noch durch eine direkte Gegenüberstellung beider Konzepte bekräftigt.

⁷³ Insofern in diesem Zusammenhang von „Flucht“ die Rede ist, so ist hinsichtlich der Lehren Eckharts der Interpretation Wagners zuzustimmen: „Die oft gescholtene Weltflucht der Mystiker können wir von Eckhart her präzisieren als eine 'Flucht' aus der Welt des Ich“ (Wagner, J.: *Meditationen über Gelassenheit*, Hamburg 1995, S. 83, Anm.).

⁷⁴ Meister Eckhart: DPT, S. 89f.

Den Pfad zur dauerhaften Vereinigung mit Gott beschreibt Meister Eckhart in seiner berühmten Predigt *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum* auch mit dem Begriff *Armut*: „Etliche Leute haben mich gefragt, was (denn) Armut in sich selbst und was ein armer Mensch sei. (...) Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.“⁷⁵

In dieser Passage lassen sich drei Aspekte festhalten, die programmatisch den Weg zu Gott weisen: Zum Ersten darf der Mensch „nichts wollen“. Diese Ablehnung des Willens ist zwar zunächst auf den Eigenwillen des Menschen gerichtet, geht aber darüber hinaus. Denn „Nicht-Wollen“ meint auch, dass nicht einmal Gottes Wille erstrebt werden soll, was darin gipfelt, sogar Gott selbst nicht mehr zu ersehnen: „Solange ihr den *Willen* habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht richtig arm. Denn nur das ist ein armer Mensch, der *nichts* will und *nichts* begehrt.“⁷⁶ Das zweite Moment „rechter Armut“ bildet das „Nicht-Wissen“:

„Der Mensch, der diese Armut haben soll, der muß so leben, daß er nicht (einmal) *weiß*, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe. Er muß vielmehr so ledig sein alles Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt, – mehr noch: er soll ledig sein alles Erkennens, das in ihm lebt.“⁷⁷

Der Mensch ist für Eckhart erst dann am Ziel, d. h. er hat das Wesen der Armut erst erfasst, wenn er so bar des Wissens ist, wie er es war, „als er (noch) nicht war“.⁷⁸ Zum Dritten spricht Eckhart in dieser Predigt vom „Nicht-Haben“, das die äußerste Form der Armut darstellt. Das Wirken Gottes setzt nicht voraus, „daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne.“⁷⁹ Vielmehr muss man frei von allen Dingen und zugleich frei *von* Gott werden, um somit frei *für* Gott zu sein, denn „*das* (nur) ist Armut im Geiste, wenn der Mensch *so* ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, jeweils *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will.“⁸⁰

⁷⁵ A.a.O., S. 303

⁷⁶ A.a.O., S. 304

⁷⁷ A.a.O., S. 305

⁷⁸ A.a.O., S. 306

⁷⁹ A.a.O., S. 307

⁸⁰ Ebd.

Meister Eckharts Weg zu Gott ist klar strukturiert, kompromisslos und zielgerichtet: Alles Wollen, Wissen und Haben ist zurückzulassen und zu überwinden. Somit bleibt auch jene Frömmigkeit zurück, die den Willen Gottes zu erfüllen sucht. In Konsequenz der Radikalität dieses Pfades muss der Mensch schließlich auch „Gott“ lassen: „Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache.“⁸¹ Das Ziel der Einung führt den Menschen dazu, von sich und der Welt abzulassen und in Ruhe „still zu stehen“⁸². Dann findet sich die „eigentlichste Armut“, in der „Gott eins mit dem Geiste“ wird und der Mensch beginnt, das zu sein und zu bleiben, „was er ewig gewesen ist“⁸³. Diese „Wahrheit“ ist nur *unmittelbar* zu erfahren und bleibt trotz aller Mühe sprachlich nicht einholbar: „Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen.“⁸⁴

Ein weiterer Begriff, der den Weg verdeutlichen und weisen soll ist „Gelassenheit“. Diese entwickelt sich bei Meister Eckhart durch „Lassen“. Schon indem er Mönch des Dominikanerordens wurde, ließ er sein vorheriges *normales* Leben zugunsten einer Hinwendung zu Gott zurück. Unter dem Leitmotiv *Contemplari et contemplata aliis tradere*⁸⁵ war Eckharts Leben ebenso von spirituellen Übungen in Schweigen, Einsamkeit und Gebeten geprägt, wie auch von Lehrtätigkeiten und dem Predigen. Ob als Prior des Erfurter Klosters, Vikar in Thüringen, Professor in Paris, Verwalter der Ordensprovinz Sachsen, Generalvikar in Böhmen, Theologe an der Universität Köln oder Seelsorger in verschiedenen Klöstern, immer steht die Hinwendung zu Gott im Zentrum seines Denkens und Tuns. Diese Hingabe erfordert nicht weniger, als mit uneingeschränkter Aufmerksamkeit und ganzer Kraft alles „Tun und Lassen“ auf Gott auszurichten: „Darauf setze all dein Bemühen, daß Gott in dir groß werde und daß all dein Streben und Fleiß ihm zugewandt sei in allem deinem Tun und Lassen.“⁸⁶

⁸¹ Meister Eckhart: DPT, S. 308

⁸² A.a.O., S. 435

⁸³ A.a.O., S. 309

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Der Leitspruch des Dominikanerordens nach Thomas von Aquin: „»In der Kontemplation leben und anderen die Früchte der Kontemplation weitergeben.«“ (Zitiert nach Joerger, H., a.a.O., S. 45)

⁸⁶ Meister Eckhart: DPT, S. 58

Der geforderte Bezug zu Gott kann weder aus Unwissenheit noch aus Passivität entstehen, sondern verlangt „Übung und Läuterung“⁸⁷. Weder Ort noch Zeit dürfen der Zuwendung im Wege stehen und sie darf auch nicht auf einen kontemplativen Rückzug beschränkt bleiben. Vielmehr ist für Meister Eckhart Gott in allem und zu jeder Zeit präsent:

„Der Mensch soll Gott in *allen* Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe. Achte darauf, wie du deinem Gott zugekehrt bist, wenn du in der Kirche bist oder in der Zelle: diese selbe Gestimmtheit behalte und trage sie unter die Menge und in die Unruhe und in die Ungleichheit.“⁸⁸

Die *Zukehr* des Menschen zu Gott geschieht nach Meister Eckhart „mit den beiden Kräften der Vernunft und des Willens“⁸⁹. Gott zu wollen und darüber zu reflektieren, ist folglich kein zeitlich oder räumlich begrenzter Akt, sondern eine ständige Zuwendung, die andauert, bis Gott in allem waltet, was der Mensch tut. Somit fordert Eckhart vom Menschen, der den Weg zu Gott einschlägt, mit höchster und beständiger Sorgfalt sich in jedem Augenblick des Lebens und mit aller verfügbaren Energie diesem Ziel zuzuwenden.

Der Mensch, der die Gelassenheit nach Meister Eckhart verwirklicht hat, ist frei von jeglichen inneren Fesseln. Jenseits von Wünschen, Sorgen, Ängsten und Bedürfnissen aller Art, ruht er in sich selbst, ohne jedoch die Welt körperlich verlassen zu haben. Die Präsenz des Gelassenen kehrt sich aus einer verinnerlichten Abgeschiedenheit von räumlich-zeitlichen Dingen, in der er mit Gott eins geworden ist, nach außen, um in den jeweiligen Gegebenheiten zu leben. Aus jener unstörbaren und zeitlosen Ruhe im Innern schöpft dieser Mensch die Kraft und die Freiheit, sich den jeweiligen Bedingungen der Welt anzunehmen. Seien es glückliche oder leidvolle Dinge, die dem Gelassenen begegnen, er wird allem in gemäßer Weise gegenüber treten. Denn aus der unerschütterlichen und fortdauernden Präsenz Gottes in ihm schöpft er Ruhe und Kraft für sein Wirken. Um diese Gedanken zu veranschaulichen, vergleicht Eckhart die Seelenruhe mit dem Himmel:

⁸⁷ A.a.O., S. 201

⁸⁸ A.a.O., S. 59

⁸⁹ A.a.O., S. 63f.

„Der Himmel kann keinen fremden Eindruck empfangen; (...) So auch muß die Seele, die Gott erkennen soll, so gefestigt und gestetigt sein in Gott, daß nichts sich in sie einzudrücken vermag, weder Hoffnung noch Furcht, weder Freude noch Jammer, weder Liebe noch Leid noch irgend etwas, das sie aus der Bahn zu bringen vermöchte. Der Himmel ist weiterhin an allen Orten gleich fern von der Erde. So auch soll die Seele gleich fern sein von allen irdischen Dingen, so daß sie dem einen nicht näher sei als dem andern; sie soll sich gleich fern davon halten in Freude und in Leid, im Haben und Entbehren, was es auch sei: dem allen soll sie völlig abgestorben, gelassen und erhaben gegenüberstehen.“⁹⁰

In dieser Einung von Mensch und Gott liegt natürlich die Paradoxie der Verknüpfung von Zeitlich-Vergänglichem und Ewigem, das außerhalb einer Raum-Zeit-Ordnung liegt. Meister Eckhart versucht deshalb immer wieder anhand von Metaphern, wie z.B. der des *Seelenfünkleins*, durch eine bildliche Form, dem Denken einen Zugang zu eröffnen: „Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen - so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein in der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte.“⁹¹

Letztendlich aber muss die Sprache und das Denken versagen und beides auf dem Weg zur *unio mystica* zurückbleiben. Eckharts Lehre verdeutlicht, dass die mystische Vereinigung stets nur durch eigene Erfahrung zu verwirklichen und weder im Denken noch in der Sprache einholbar ist. Worte vermögen lediglich den Pfad zur Einswerdung zu weisen. *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* und *Armut* sind einige von Eckharts Orientierungs- und Verdichtungspunkten auf seinem Pfad zu Gott. Diese Weg- und Denkpfeiler können und dürfen aber nicht bis zum Ende mitgetragen werden, denn auch dies sind im Grunde nur Worte und spekulative Sinnbilder, die ebenso wie auch der Begriff „Gott“ letztlich (zurück-)gelassen werden müssen.

Gelassenheit ist für Meister Eckhart kein vorübergehender Zustand, sondern bleibt im Innern der Seele als ruhender Grund. Der Mensch, der wahrhaft gelassen ist, wird es immer und überall bleiben: „Der Mensch der gelassen hat und gelassen ist und der niemals nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selber und unwandelbar, – *der Mensch allein ist gelassen.*“⁹² Dass die Veränderung, die in solcher Gelassenheit erfahren wird, grundlegender Natur ist, zeigt sich auch darin, dass die einmal vollzogene Einheit mit Gott vom Menschen, selbst

⁹⁰ A.a.O., S. 325

⁹¹ A.a.O., S. 315f.

⁹² A.a.O., S. 217

wenn er dies erstreben würde, nicht rückgängig gemacht zu werden vermag. Wer in das „ungemischte Licht“⁹³ eintaucht, der wird mit Gott „eins werden und ewig bleiben“⁹⁴. Als Gelassener ruht der Mensch kontinuierlich in sich selbst, er ist wieder in seinen Ursprung zurückgekehrt und bleibt dort mit Gott vereint als „eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt“⁹⁵. Im Gegensatz zu jenen Menschen, die sich an weltliche und dingliche Gründe binden, kann der Gelassene durch nichts erschüttert werden, denn durch den dauerhaften und unbeweglichen Grund in seiner Seele haftet der Gelassene an nichts, was außerhalb seiner selbst liegt und gründet nur in sich selbst:

„Wenn man an dem, worauf ein Mensch gebaut hat, zieht, so zieht man ihn mit. Ein Mensch aber, der auf nichts gegründet wäre und an nichts haftete, ein solcher Mensch bliebe völlig unbewegt, wenn man auch Himmel und Erde umkehren würde, weil er an nichts haftet und nichts an ihm haftet.“⁹⁶

Die Gelassenheit bei Meister Eckhart führt über die Reflexion hin zur spirituellen Erfahrung der *unio mystica*. Sie zu verwirklichen, meint nicht weniger als „sich selbst und alle Dinge gelassen“⁹⁷ zu haben. Aus solcher Gelassenheit heraus entsteht eine Freiheit, die dem Menschen erlaubt, sich dem Auf und Ab des Lebens zu stellen, ohne die völlige Ruhe des Inneren zu verlieren. Zwar entfaltet Eckhart sein Denken in philosophisch-theologischen Reflexionen, die Traditionsbestände aufnehmen und weiterführen, wenn er aber davon spricht, das auch die Gelassenheit selbst letztlich gelassen werden müsse, so bedeutet dies ein Aufgeben und Übersteigen jedweder Begrifflichkeit und jedweder differenzierenden Denkungsart. Damit deutet er in eine Dimension, die abseits von Subjekt-Objekt-Relationalität und somit jenseits von Denken und Sprache liegt.

⁹³ A.a.O., S. 156

⁹⁴ A.a.O., S. 158

⁹⁵ A.a.O., S. 309; Die unzähligen Bezüge, die bei Meister Eckhart durch Aufnahme und Weiterführung philosophischer und theologischer Traditionsbestände vorzufinden sind – wie hier etwa Aristoteles’ Gedanke eines „unbewegten Bewegers“ – müssen unberücksichtigt bleiben, da es den Rahmen der Untersuchung sprengen würde. Zu dem Labyrinth aus geistesgeschichtlichen Quellen Eckharts, allen voran Aristoteles, Dionysios Areopagita und Thomas v. Aquin, ist auf die eingangs genannte Literatur zu verweisen.

⁹⁶ Meister Eckhart: DPT, S. 347

⁹⁷ A.a.O., S. 300

Zweifellos kann man von Meister Eckhart mit Recht behaupten, dass er ein „intellektueller Mystiker“⁹⁸ war. Aber es darf dennoch nicht übersehen werden, dass seine spekulative Mystik zum Einen aus philosophisch-theologischen Reflexionen und zum Andern aus einer in der christlichen Tradition verwurzelten und erfahrenen Spiritualität besteht. In Eckharts Predigten und Schriften verbindet sich Reflexion und Kontemplation, philosophisches Denken und mystische Erfahrung, das sprachlich Erfassbare und Versuche, darüber hinaus in jenes Unsagbare zu weisen. Sein philosophisch-mystisches Denken ist auf ein Ziel ausgerichtet: die *unio mystica*.⁹⁹ Meister Eckhart belässt es nicht dabei, nur über die Möglichkeit zu reflektieren, wie Gott erkannt zu werden vermag. Seine Worte sind lediglich ein Medium, das schließlich auch zurückgelassen werden muss.¹⁰⁰ Erst im Vollzug der Erfahrung, erst im Einssein mit Gott ist das Ziel Meister Eckharts erreicht. Die Vernunft ist das Werkzeug, das er auf den ersten Etappen dieses Weges benötigt: „Erkenntnis und Vernunft vereinigen die Seele mit Gott. Vernunft dringt in das lautere Sein, Erkenntnis läuft voran, sie läuft vorauf und bricht durch.“¹⁰¹ Die Vernunft und die Sprache vermögen jedoch nur das Reflektierbare und Vermittelbare wiederzugeben, die mystische Erfahrung als solche ist aber nur individuell erlebbar. „Sollen wir Gott erkennen, muß es unmittelbar geschehen“¹⁰². Das vernunftgeleitete Denken kann deshalb Gott letztlich „niemals erfassen im Meer seiner Unergründlichkeit“¹⁰³. Alle Begrifflichkeit dient als Wegbereitung und unterstützt den Gang, der auf die Erreichung des Ziels der mystischen Vereinigung mit Gott gerichtet ist. Mit der Vernunft als Instrument weist der Mystiker dem Menschen einen Weg, um über die Vernunft hinauszuschreiten.

⁹⁸ Sudbrack, J.: Meister Eckhart heute, in: Böhme, W., a.a.O., S. 76

⁹⁹ In diesem Sinne betont auch Welte, „die Abgeschlossenheit ist jene Verfassung des Menschen, die es diesem möglich macht, in die religiösen Grunderfahrungen einzutreten, auf die dem Meister alles ankommt“ (Welte, B., a.a.O., S. 31).

¹⁰⁰ Den medialen Charakter von Eckharts Spekulation hebt auch Wagner hervor: „Die philosophisch-theologische Spekulation Eckharts verliert sich nicht in allgemeinen Erwägungen über die Vielfalt des Raum-Zeitlichen; sie ist *ein* Medium der Auseinandersetzung mit diesen grundlegendsten Verhaftungen, denen gegenüber Eckhart immer nur die eine Haltung hat: sie müssen gelassen werden.“ (Wagner, J.: a.a.O., S. 165) Statt von einem „spekulativen Hintergrund“ spricht Wagner deshalb treffenderweise in Bezug auf die Gelassenheit Meister Eckharts von einem „spekulativen Vordergrund“ (ebd. S. 164).

¹⁰¹ Meister Eckhart DPT, S. 165

¹⁰² A.a.O., S. 333

¹⁰³ A.a.O., S. 190

Meister Eckharts Werke sind durchzogen von Metaphern, Paradoxien, Tautologien und Negationen. Aber zudem erschweren die unterschiedlichen Ebenen, auf denen viele seiner zentralen Begriffe auftauchen, den Zugang zu seinem Denken und das umfangreiche Werk, das der Dominikaner hinterlassen hat, ist angefüllt mit zahlreichen Bezügen auf andere Denker, wie etwa Aristoteles, Dionysios Areopagita oder Augustinus.

Gelassenheit, *Abgeschiedenheit* und *Armut* sind zweifellos zentrale Termini der Eckhart'schen Lehre, aber der Weg, den sie weisen, führt über die Begriffe selbst hinaus. Sie dienen letztlich nur als eine Art *Wegweiser*, die zwar zunächst gebraucht werden, um die Richtung anzuzeigen und die ersten Schritte zu veranschaulichen, die aber gleichwohl auf dem eigentlichen Gang daraufhin zurückzulassen sind.

Eckharts Sprechen führt seine Hörschaft unweigerlich an die Grenzen der Sprache. Denn mit Hilfe von Worten versucht der Prediger über die konstitutive Subjekt-Objekt-Relation von rationalem Denken und Sprache hinaus zu weisen. Wo Gott in absoluter Abgeschiedenheit ruht, bleibt jedwede Begrifflichkeit unzulänglich, deshalb muss auch die Sprache selbst ab einem gewissen Punkt des Weges zurückgelassen werden: „Alles das, was in der Gottheit ist, das ist Eins, und *davon kann* man nicht reden.“¹⁰⁴ Bleibt der Mensch an Vorstellungen und Worten verhaftet, so bewahrt er auch die Distanz zu Gott. Und obwohl Meister Eckhart sich als Dominikanermönch dazu berufen fühlte zu predigen und somit „die Früchte der Kontemplation weiterzugeben“, fordert der mystische Gang am Ende dennoch das Schweigen: „Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, besteht darin, daß er aus der Weisheit des inneren Reichtums schweigen könne.“¹⁰⁵ In diesem Schweigen liegt kein Wollen mehr. Es ist kein willentliches Enthalten, kein bloßes Nicht-sprechen-Wollen von Gott, sondern es ist in seinem Ziel, es ist die Ruhe in Gott.

Es unterliegt in Eckharts Augen der Verantwortung des Menschen, den Weg selbst zu gehen und das Ziel zu erreichen. Wem dies verborgen bleibt, der ist selbst der Grund dafür, denn sein eigener Wille, die Vereinigung zu erstreben, hindert ihn daran, sie zu erfahren. Erst indem der Mensch von seinem Eigenwillen abgelassen, sich von dem

¹⁰⁴ A.a.O., S. 273

¹⁰⁵ A.a.O., S. 353

Wunsch gelöst, den Willen Gottes zu erfüllen, und seine Seele von allem Vergänglichem befreit hat, erst dann vermag er in seinem Innern die Einheit mit Gott zu gewinnen und fortzubehalten.

Der in Eckharts Sinne wahrhaft *abgeschiedene*, *arme* bzw. *gelassene* Mensch flieht dennoch nicht vor der Welt und sich selbst, sondern findet im Gegenteil erst auf diese Weise zu seinem wirklichen Wesen und zu einem diesem entsprechenden Wirken in der Welt. Das wesensgemäße Verhältnis von innerlicher Ruhe und äußerlichem Wirken verdeutlicht Meister Eckhart mit einer Metapher von „Tür“ und „Angel“:

„Eine Tür geht in einer Angel auf und zu. Nun vergleiche ich das äußere Brett der Tür dem äußeren Menschen, die Angel aber setze ich dem inneren Menschen gleich. Wenn nun die Tür auf- und zugeht, so bewegt sich das äußere Brett hin und her, und doch bleibt die Angel unbeweglich an ihrer Stelle und wird deshalb niemals verändert.“¹⁰⁶

¹⁰⁶ Meister Eckhart: DW V, S. 544

3. Heideggers Umgang mit Mystik

3.1. Der Begriff *Mystik*

Um Heideggers Verhältnis zur philosophischen Mystik zu erkunden, ist es angebracht, zunächst in den Blick zu nehmen, wie der Philosoph selbst explizit zu diesem Themengebiet Stellung nimmt. In einem anfänglichen Schritt ist deshalb darzulegen, in welcher Bedeutung der Denker die Begriffe „Mystik“ und „mystisch“ verwendet. Beide Bezeichnungen tauchen in Heideggers Werken an verschiedensten Stellen und mit erheblich differierenden Zuschreibungen auf.¹⁰⁷

Als junger Student der Theologie hörte Heidegger im Wintersemester 1910/11 bei Josef Sauer über *Geschichte der mittelalterlichen Mystik*.¹⁰⁸ Wenn der Denker später erklärt, dass er seit dieser Zeit mit Meister Eckhart verbunden sei, so lässt sich das vermutlich auch auf die Eindrücke aus der Vorlesung zurückführen.¹⁰⁹ Heideggers Vorhaben eine philosophische Deutung des „Wahrheitsproblems“ im Zusammenhang mit der

¹⁰⁷ Natürlich soll und kann im Rahmen dieser Untersuchung keine Vollständigkeit der entsprechenden Textstellen behauptet werden, zumal das Heidegger'sche Werk neben der noch andauernden Veröffentlichung innerhalb der auf insgesamt 102 Bände angesetzten Gesamtausgabe auch in zahlreichen Einzelpublikationen von Schriften, Reden und Notizen vorliegt. Desgleichen gilt für den nachfolgenden Abschnitt, der Passagen versammelt, in denen sich Heidegger zu *Mystikern* äußert. Beide Paragraphen dienen dazu, die jeweiligen Hauptlinien der entsprechenden Verhandlung bei Heidegger aufzuzeigen.

¹⁰⁸ Zu den biographischen Angaben vgl.: Neske, G. (Hrsg.): Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977; Ott, H.: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a. M./New York 1988; Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers, 3. erw. Aufl., Pfullingen 1990; Kisiel, T.: The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley 1993; Safranski, R.: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1994; Thomä, D. (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2003; speziell zu Heideggers Verhältnis zur Mystik und ihren Vertretern vgl.: Caputo, J.D.: The mystical element in Heidegger's thought, New York 1986; Pöggeler, O.: Sein und Nichts – Mystische Elemente bei Heidegger und Celan, in: Böhme, W. (Hrsg.): Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987, S. 270-301; Vetter, H.: Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung. Hermeneutische Beobachtungen, in: Jain, E. u. Margreiter, R. (Hrsg.): Probleme philosophischer Mystik., St. Augustin 1991, S. 307-321; Baier, K.: Heidegger und das Mittelalter, in: Vetter, H. (Hrsg.): Heidegger und das Mittelalter, Frankfurt a. M. 1999, S. 13-40; Wolz-Gottwald, E.: Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Heidegger und Husserl, Wien 1999

¹⁰⁹ Auf Heideggers Verhältnis zu Meister Eckhart und anderen Mystikern wird im nachfolgenden Kapitel (3.2. *Die Mystiker*) noch eingegangen.

„Eckhartsche[n] Mystik“ (GA 1, 402, Anm.) durchzuführen, wie es eine Bemerkung in seiner Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* ankündigt, deutet darauf hin, dass der Philosoph zu dieser Zeit wohl eine eingehende Beschäftigung mit dem Mystiker geplant hatte.¹¹⁰ Allerdings wurde dieses Projekt – soweit dies heute überschaubar ist – nicht realisiert. Festzuhalten bleibt aber, dass der Philosoph in der 1916 veröffentlichten Habilitationsschrift sich sehr interessiert an einer „phänomenologische[n] Prüfung der mystischen, moraltheologischen und asketischen Literatur der mittelalterlichen Scholastik“ (GA 1, 15) zeigt. Dies hält Heidegger für „besonders dringend“, denn nur auf diese Weise „kommt man zum Lebendigen in ihr, zu dem, was im Leben der Scholastiker des Mittelalters lebt“ (ebd.). Der Philosoph betont zu dieser Zeit die enge Verbundenheit von Mystik und Scholastik im mittelalterlichen Denken.¹¹¹ Gegen Ende besagter Schrift fordert Heidegger deshalb, Mystik nicht als „Irrationalismus“ zu begreifen, sondern als Gegenpol zu einer zunehmend ausgeprägteren „Rationalisierung“ der Philosophie zu sehen:

„Die beiden Gegensatzpaare Rationalismus – Irrationalismus und Scholastik – Mystik decken sich nicht. Und wo ihre Gleichsetzung versucht wird, beruht sie auf einer extremen Rationalisierung der Philosophie. Philosophie als vom Leben losgelöstes, rationales Gebilde ist machtlos, Mystik als irrationales Erleben ziellos“ (GA 1, 410).

Bei einer solchen positiven Würdigung von mystischem Denken überrascht es auch nicht, wenn Heidegger an den Beginn seines Vortrags zur Erlangung der *Venia legendi* vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau als *Motto* eine Sentenz von Meister Eckhart voranstellt.¹¹²

Während des Zweiten Weltkrieges beschäftigt sich Heidegger nicht nur mit weiterer Lektüre von Meister Eckhart, sondern liest 1918 an der Front auch Bernhard von

¹¹⁰ Heidegger beabsichtigte im Hinblick auf „die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt“ (GA 1, 402) zu zeigen, „wie von hier aus im Zusammenhang mit der weiter unten zu berührenden Metaphysik des Wahrheitsproblems die *Eckhartsche Mystik* erst ihre philosophische Ausdeutung und Wertung erhält“ (ebd., Anm.).

¹¹¹ „Besinnt man sich auf das tiefere weltanschauliche Wesen der Philosophie, dann muß auch die Auffassung der christlichen Philosophie des Mittelalters als im Gegensatz zur gleichzeitigen Mystik stehender Scholastik als prinzipiell verfehlt angesehen werden. Scholastik und Mystik gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen“ (GA 1, 410).

¹¹² Heideggers Ausführungen vom 27.7.1915 mit dem Titel *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* standen unter dem „Motto: ‘Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt, Ewigkeit hält sich einfach.’ Meister Eckhart“ (GA 1, 415). Das Zitat bezieht sich auf Eckharts Predigt *Consideravit domum*, vgl. DPT, S. 295ff.

Clairvaux, Teresa von Avila und Augustinus. Nach dem Krieg plant der Philosoph für das Wintersemester 1919/20 eine Vorlesung über *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*¹¹³ und geht im August 1919 die Vorbereitung an. In einem Brief an den Dekan teilt Heidegger diesem jedoch schon Ende des Monats mit, er könne aufgrund mangelnder Ausarbeitungszeit die Vorlesung nicht halten.¹¹⁴ Die mittlerweile publizierten Vorarbeiten zu dieser Vorlesung deuten einerseits auf eine anerkennende Würdigung von Mystik im Allgemeinen hin. So verwehrt sich Heidegger beispielsweise dagegen, dass der Begriff „als das ›Formlose‹ beschwätzt“ (GA 60, 311) wird. Andererseits aber haben die knapp über 30 Seiten umfassenden Notizen überwiegend unzusammenhängenden, fragmentarischen und zudem weitgehend nur programmatischen Charakter. Ebenso bleiben Heideggers darin befindliche Bemerkungen und Analyseskizzen zu Meister Eckhart vage und andeutend, wenn er etwa die „Abgeschiedenheit“¹¹⁵ in Verknüpfung mit einer „Steigerung der inneren Lebendigkeit“ nennt und in dem „Strukturcharakter der Einheit von Objekt und Subjekt“ die „spezifische Irrationalität dieser Mystik“ (GA 60, 314) ortet.¹¹⁶ Anstelle der ursprünglich geplanten Vorlesung tritt im Wintersemester 1919/20 die auf drei Stunden erweiterte über *Grundprobleme der Phänomenologie*¹¹⁷ und in den darauf folgenden Jahren liest Heidegger über *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, sowie *Augustinus und der Neuplatonismus*¹¹⁸.

Zu dieser Zeit beginnt der Denker sich zunehmend vom Katholizismus abzuwenden und sich auch vom christlichen Denken gemeinhin zu distanzieren. Gleichzeitig wächst der Einfluss Husserls auf Heidegger. Da Husserl sich Vorwürfen ausgesetzt sieht, die seine *phänomenologischen Ideen* auf die Ebene von *Irrationalität* und *Mystik* stellen, versucht er jeden Zusammenhang von Phänomenologie und Mystik abzuwehren, um sich gegenüber diesem abschätzigen Urteil abzuschirmen.¹¹⁹ Der Anspruch strenger

¹¹³ Die Entwürfe zu dieser Vorlesung finden sich in GA 60, 303-337

¹¹⁴ Vgl. GA 60, 348 (Nachwort des Herausgebers)

¹¹⁵ Zur „Abgeschiedenheit“ notiert Heidegger zudem: „ihre Urmotivation im *Religiösen*, auch in Form der Weltzugewandtheit, (...) (Dabei wird es auch fraglich, ob eben mit bloßem Schauen Gottes als der ›positiven‹ Seite der Abgeschiedenheit das Echte getroffen ist und nicht die Form der Einigung eine andere ist. ›Liebe‹)“ (a.a.O., 308).

¹¹⁶ Vgl. zur „Irrationalität bei Meister Eckhart“ auch: a.a.O., S. 315-318

¹¹⁷ Veröffentlicht als GA 58

¹¹⁸ Beide Vorlesungen veröffentlicht in GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*

¹¹⁹ Vgl. in diesem Sinne etwa Husserl, E.: *Husserliana. Gesammelte Werke III*, Den Haag u.a. 1950, S. 16, 47, 354; zu Husserls Verhältnis zur Mystik siehe auch Wolz-Gottwald, E., a.a.O., v.a. S. 133-140

Wissenschaftlichkeit der transzendentalen Phänomenologie prägt fortan auch Heideggers Begriff von „Mystik“ bzw. „mystisch“. Um sich von vornherein gegen den Tadel der Irrationalität zu wappnen, weist auch Heidegger jedweden Verdachtsmoment, sein Denken zeige mystische Züge, ausdrücklich und vehement zurück. So deutet er in seinem 1927 erschienenen Werk *Sein und Zeit* auf die Gefahr „hemmungsloser Wortmystik“ (SuZ 220) hin und beteuert in seiner Marburger Vorlesung vom Sommersemester des gleichen Jahres über *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dass er „keine Mystik“ und „keine Beseelung der Dinge“ (GA 24, 227) anspricht. Während Heidegger hier „Mystik“ mit *Animismus* in Verbindung zu bringen scheint, war er vorab noch darum bemüht, die mittelalterliche Mystik – im Speziellen Meister Eckhart¹²⁰ – gegenüber dem Irrationalismus-Tadel in Schutz zu nehmen, da diese „nicht mystisch in unserem Sinne und im schlechten Sinne“ (GA 24, 128) ist, d. h. dass der Terminus „Mystik“ nicht generell im pejorativen Sinne verstanden werden sollte. Dennoch setzt sich im Gegensatz zu dieser philosophischen Bekundung auch hier eine distanzierende Polemik fort, denn schon einige Abschnitte weiter stellt der Denker pointiert heraus, dass für ihn Phänomenologie und Mystik wissenschaftlich nicht zu vereinbaren sind:

„Wer sich seine Informationen der Phänomenologie aus der »Vossischen Zeitung« oder aus dem »Uhu« bezieht, der muß sich einreden lassen, Phänomenologie sei so etwas wie Mystik, so etwas wie die »Logik des indischen Nabelbeschauers«. Das ist nicht lächerlich, sondern im Umlauf bei Leuten, die wissenschaftlich ernst genommen sein wollen“ (GA 24, 161).

So sieht sich Heidegger auch in seiner Vorlesung über *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31) genötigt, dazu Stellung zu nehmen, dass er vermeintlich „das Logische aus der Philosophie vertreiben und abschaffen“ wolle und es deshalb mittlerweile üblich sei, „davon zu reden, meine Philosophie sei »Mystik«“ (GA 32, 143). Allerdings – so Heidegger weiter – sei es „gleich überflüssig und nutzlos, sich dagegen zu verteidigen“, denn es gilt weithin die Regel: „Nicht logisch - also mystisch, nicht ratio - also irrational“ (ebd.).

In den nachfolgenden Jahren setzt sich zwar bei Heidegger überwiegend eine negative Besetzung der Bezeichnung „Mystik“ fort, aber es lassen sich auch mehrfach positive

¹²⁰ Vgl. a.a.O., S. 128, Anm.

Aussagen und Bewertungen aufspüren. So spricht der Denker 1936 bei seinem Vortrag *Europa und die deutsche Philosophie* in Rom davon, dass die Bezeichnung „Mystik“ verbreitet als „Einwand gegen die Strenge der Philosophie“ (EdP 40) genommen werde, dabei aber das Verständnis von „Philosophie“ nicht die notwendige Tiefe aufweise. Es sei folglich auch unangebracht, „das seynsgeschichtliche Denken“ – so eine Notiz Heideggers zu „»Mystik«“ aus den Jahren 1938/39 – „als »mystisch« zu bezeichnen“ (GA 66, 403). Denn obwohl es „die Möglichkeit der Verwendung metaphysischer Begriffe verwehrt“, bestehe kein rettender „Ausweg“ darin, es durch „die abschätzige Feststellung von Unklarem und Dunklem, das Schwelgen in bloßen »Stimmungen«“ (ebd.) zu charakterisieren. Eine solche Bewertung verdeutlicht in Heideggers Augen, „daß man so bereits selbst die Mystik zu einer Ab- und Unart der Metaphysik gemacht hat und weder die eine noch die andere im Wesen begreift“ (GA 66, 404). Trotz dieser Differenzierung zwischen Metaphysik und Mystik prägen jedoch bei Heidegger vornehmlich negative Aussagen über „Mystik“ das Bild der folgenden Jahre.

1939 gebraucht Heidegger in seiner Interpretation der *φύσις* bei Aristoteles den Ausdruck „mystisch“ im Sinne von „verdunkeln“ und ins „Unbestimmbare zerdehnt“ (WM 240). Auch die Vorlesung *Was heißt Denken?* im Wintersemester 1951/52 zeugt nicht von einer positiven Einschätzung hinsichtlich der Bezeichnung „Mystik“. Denn Heidegger verwehrt sich gegen Lesarten, die Nietzsches Philosophie in die Nähe der Mystik rücken, genauer gesagt gegen die „Ausflucht (...), nach der Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine phantastische Mystik sei“ (WhD 47).¹²¹ Aber auch sein eigenes Denken meint Heidegger gegenüber einem Mystik-Verdacht verteidigen zu müssen. So stellt er heraus, dass in seinen Augen ein nicht-metaphysisches Denken keineswegs naturgemäß auf etwas „Übersinnliches“ zielen oder in die „Mystik“ flüchten muss:

„Noch ganz in die Knechtschaft der vermeintlich längst abgedrängten Metaphysik verfangen, sucht man Auswege zu irgendeinem Hintergründigen und Übersinnlichen. Man flüchtet in die Mystik (das große Gegenbild zur Metaphysik) oder beruft sich, weil man in der Haltung des Rechnens verbleibt, auf die »Werte«“ (N II 28).¹²²

¹²¹ Vgl. ebenso VA 121f.

¹²² Formuliert zwischen 1939 und 1946

Die *Parmenides*-Vorlesung vom Wintersemester 1943/43 bringt ebenfalls eine dahingehende Anmerkung. Denn der Denker bekundet hierbei, das Denken des Seins bedürfe weder einer Form der „verzwickten Gelehrsamkeit“, noch „absonderlicher und ausnahmhafte Zustände nach Art mystischer Versenkung“ (GA 54, 222).

In die gleiche Richtung geht es, wenn Heidegger 1944/45 konstatiert, der von ihm hochgeschätzte *Heraklit* dürfe keinesfalls zu den „Mystikern, die nach den Ursprüngen jagen sollen“, gezählt werden, denn: „Dem Griechentum sind Mystik und Ursprünge gleich fremd“ (GA 77, 185). In der 1946 verfassten Abhandlung *Der Spruch des Anaximander* geht der Denker schließlich dagegen an, seine Formulierung vom „Hirt des Seins“ mit „einer idyllischen Schäferei und Naturmystik“ (HW 348) gleichzusetzen und im Jahre 1955 betont er in den Ausführungen *Zur Seinsfrage*, dass sein originäres Denken „durch die Betitelung »Mystik« allzu eilig verdächtigt“ (WM 409) werde.

Als Heidegger dann im Wintersemester 1955/56 in seiner Vorlesung *Der Satz vom Grund* auf „Mystik“ im Allgemeinen, sowie die mystische Dichtung des Angelus Silesius und das Denken Meister Eckharts im Speziellen zu sprechen kommt, zeigt sich aber wiederum eine deutlich differenziertere Einschätzung.¹²³ So deutet der Philosoph an, mit „Mystik und Dichtung“ sei zwar kein Weg „in das Denken“, dafür aber „vielleicht vor das Denken“ (SvG 69) zu finden.

Demgegenüber unterstreicht Heidegger gleichwohl im Jahre 1964, dass seine Konzeption von „Sprache“ keinesfalls als „Ausgeburte einer phantastischen »Mystik«“ (WM 72) betrachtet werden dürfe und im *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«* (1962) wird festgehalten, auch mit dem Thema „Ereignis“ sei „nichts Mystisches, kein Akt der Illumination“ (ZSD 57) gemeint. In einem der *Zwiegespräche mit Medard Boss (während gemeinsamer Ferien in Taormina, Sizilien 1963)*¹²⁴ bekundet Heidegger im Kontext einer Diskussion um die *Lichtungs*-Thematik erneut die Differenz zwischen seinem eigenen Denken und der „christlichen Mystik“:

„Die Endlichkeit des Menschen besteht darin, daß er die Anwesenheit des Seienden im Ganzen, des Schon-gewesenen und Noch-kommenden, nicht in einer unmittelbar gegenwärtigen Anwesenheit als Sein in einem nunc stans erfahren kann. Solches ist

¹²³ Vgl. hierzu noch den nachfolgenden Abschnitt (Kap. 3.2.), sowie die detaillierte Untersuchung der Vorlesung und des gleichnamigen Vortrags in Kap. 4.2. *Der Satz vom Grund*

¹²⁴ Siehe ZS 197-226

Gott vorbehalten im Christlichen. Auch die christliche Mystik wollte nichts anderes“(ZS 224).¹²⁵

Der Philosoph weist in seinen Konzepten der „Lichtung“ und des „Ereignisses“ unzweifelhaft sprachliche Analogien zu mystischen Redeweisen auf¹²⁶, dennoch betont er an dieser Stelle, dass für ihn gerade die Endlichkeit humanen Seins als „Erfahrung der Anwesenheit des Seienden in den drei Modi der Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft“(ZS 225) im Brennpunkt des Denkens stehe. Heidegger wendet sich dabei konkret gegen die Vorstellung der Zeitenthobenheit in der mystischen Einung, da aus seiner Sicht auf diese Weise dem wesensgemäßen Denken und Sein des Menschen entgegengewirkt wird, indem ein Zeit- und Seinsbezug verwehrt bleibt. Wenn Heidegger folglich den Menschen „in der Lichtung des Seins“(ZS 225) ortet und ihn als „Hirt“ bzw. „Hüter der Lichtung, des Ereignisses“(ZS 223) bezeichnet, so ruft eine solche Diktion zweifellos den Eindruck religiöser Anklänge hervor. Dennoch unterstreicht der Denker auch in seinen späten Aussagen, dass er lediglich darum bemüht sei, „auf einen Weg zur Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie“ zu weisen, womit aber dennoch keine „grundlose Mystik oder gar schlechte Mythologie“ gemeint sei und nicht „verderblicher Irrationalismus“ und „Verleugnung der Ratio“(ZSD 79)¹²⁷ propagiert werden solle.

Betrachtet man insgesamt die Stellen in Heideggers Werken, in denen er die Begriffe „Mystik“ bzw. „mystisch“ verwendet, so lässt sich keine klare Linie erkennen. Zunächst hatte der Philosoph in jungen Jahren zwar die „Mystik“ – im Speziellen Meister Eckhart – zu einer wichtigen Perspektive künftiger Erörterungen erhoben, sich aber zu jener Zeit einer weiteren konkreten philosophischen Auseinandersetzung mit diesem Gebiet enthalten. Natürlich dürften dafür nicht zuletzt auch persönliche Erfahrungen mitverantwortlich zu machen sein, da in Heideggers Umfeld „Mystik“ wiederholt im Kontext von „Irrationalismus“ verhandelt wurde und „mystisch“ als Synonym für

¹²⁵ Heidegger fügt hier geringschätzig hinzu, dass „auch alles indische ›Meditieren‹ (...) nichts anderes“(ZS 224) wolle.

¹²⁶ Siehe hierzu *Kap. 4.3.1. Lichtung* bzw. *4.3.2. Ereignis*

¹²⁷ Aus dem Vortrag von 1966 über *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (in: ZSD 61-80)

„unverständlich“ oder „dunkel“ Verwendung fand.¹²⁸ Andererseits finden sich bei Heidegger trotzdem gelegentlich Aussagen – wenngleich auch nur vereinzelt –, die eine differenziertere Beurteilung der Termini erkennen lassen. Jedoch sind solchermaßen *positive* Rezeptionen der Begriffe „Mystik“ und „mystisch“ im Gesamtbild des Heidegger'schen Oeuvres selten und die wenigen verstreuten Hinweise bleiben zumeist andeutend.¹²⁹

Es stellt sich jedoch die Frage, auf welche Weise der Philosoph abseits dieser Bemerkungen zur Bezeichnung „Mystik“ (bzw. dem, was jeweils als „mystisch“ gekennzeichnet wird) auf die entsprechenden Vertreter dieser Tradition eingeht.¹³⁰ Deshalb gilt der nächste Schritt der Untersuchung den in Heideggers Werken auffindbaren namentlichen Nennungen derjenigen Denker, welche dem Geschichtskreis abendländischer Mystik zuzurechnen sind und den dabei erkennbaren Charakterisierungen.

3.2. Die Mystiker

In den Werken Heideggers tauchen zahlreiche Namen auf, die der eingangs beschriebenen Hauptlinie der philosophischen Mystik des Abendlandes zugehören. Jedoch haben viele dieser Nennungen nur beiläufigen Charakter, da sie sich jeweils nur am Rande von Heideggers eigentlichem Denkweg befinden.

In dieser Hinsicht sind beispielsweise *Johannes Tauler* und *Heinrich Seuse* zu nennen, die Heidegger bei seinen Überlegungen zu Nietzsche en passant als Vertreter der

¹²⁸ Neben den angedeuteten Vorbehalten Edmund Husserls gegenüber der Bezeichnung „Mystik“, die sicher den jungen Heidegger beeinflusst haben dürften, ist hierzu aus seinem späteren Umkreis Eugen Fink zu nennen. In dem von ihm und Heidegger zusammen im Wintersemester 1966/67 veranstalteten Seminar über *Heraklit* betitelt Fink eine für ihn unverständliche Aussage als „mystisch“ und weist den Ausdruck somit erneut in die angesprochene Deutungsrichtung; vgl. GA 15, 212

¹²⁹ In diesem Sinne folgert auch Wolz-Gottwald: „Heidegger bleiben, bis auf die ersten Jahre seines Schaffens, zeitlebens die Begriffe *mystisch* oder *Mystik* fremd“ (Wolz-Gottwald, E., a.a.O., S. 293).

¹³⁰ Um den vorgegebenen Rahmen dieser Analyse nicht zu sprengen, kann auch im Folgenden nur der bereits dargelegte Hauptstrang abendländischer Mystik Berücksichtigung finden.

mittelalterlichen Mystik anführt.¹³¹ In den vorbereitenden und stichwortartigen Notizen zu der von Heidegger angekündigten, aber nicht gehaltenen Vorlesung über *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* aus dem Jahre 1919 begegnen – neben den bereits erwähnten Verweisen auf Eckhart – programmatische Entwürfe zu *Bernhard von Clairvaux*¹³² und *Teresa von Avila*¹³³, sowie mehrere Zitate aus ihren Schriften.

Jakob Böhme wird bei Heidegger indessen mehrfach erwähnt. So spricht er schon 1936 in dem bereits genannten Vortrag in Rom von „Meister Eckart¹³⁴ und Jakob Böhme, Leibniz und Kant, Schelling und Hölderlin und zuletzt Nietzsche“, die jeweils „in den Grund des Seyns zurückgehen, der ihnen in je verschiedener Deutung ein Abgrund wird“(EdP 40). Im gleichen Jahr nennt der Denker in seiner Besprechung von *Schellings Abhandlung »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809)* wiederum eine ganze Reihe von Mystikern. Aufgrund „der Reformation durch den deutschen Protestantismus“ wurde Heidegger zufolge „nicht nur das römische Dogma abgewandelt“, sondern zugleich die ursprünglich „romanisch-orientalische Prägung der christlichen Seinserfahrung umgewandelt“ und somit dasjenige, was sich schon im Mittelalter „bei Meister Eckart, Tauler und Seuse und in der »Theologia deutsch«¹³⁵ vorbereitete“, nun „durch Nicolaus Cusanus, durch Luther, Sebastian Franck, Jacob Boehme – und in der Kunst durch Albrecht Dürer – in neuem Ansatz und in umfassender Weise zur Geltung gebracht“(Sch 37f.). Bei Schelling findet sich für Heidegger ein Denken, das in geschichtlicher Hinsicht „in Meister Eckart anhebt und bei Jacob Boehme eine einzigartige Entfaltung gewinnt“(Sch 140).¹³⁶ Als Heidegger im Juni 1945 im Forsthaus von Burg Wildenstein in Hausen über *Die Armut* philosophiert, hält er fest, dass schon im 17. Jahrhundert in Russland „vom heiligen Kirchenvater

¹³¹ Vgl. N II 296

¹³² Vgl. GA 60, 334f.

¹³³ Vgl. ebd., 336f.

¹³⁴ Die Schreibweisen von „Eckhart“ und „Jakob Böhme“ variieren auch innerhalb Heideggers Werk.

¹³⁵ Diese mystische Schrift aus dem 14. Jahrhundert legt Heidegger auch Elisabeth Blochmann nahe, die ihn nach Literatur des Mittelalters gefragt hatte; vgl.: HBB 36

¹³⁶ Die zitierte Auflistung und die Skizzierung einer solchen Überlieferungslinie verweist auf eine zu dieser Zeit in Deutschland weit verbreiteten Konstruktion einer spezifischen Tradition, die den geschichtlich-historischen Geist des „deutschen“ (bzw. „germanischen“) Denkens und künstlerischen Schaffens propagierte; vgl. hierzu auch Baier, a.a.O., S. 37ff.

Jacob Böhme“ die Rede war und dieser „Theosoph und Philosoph (...) das Magische erkannte und es als den Urwillen dachte“(Arm 6).¹³⁷

Ein anderer Mystiker wird sowohl in einer frühen Phase von Heideggers philosophischem Werdegang angesprochen, als auch erneut über 50 Jahre später. Schon 1910 spricht der Denker anlässlich der Enthüllung eines Denkmals von *Abraham a Santa Clara*¹³⁸ in dem Heideggers Heimat Meßkirch benachbarten Kreenheinstetten. Und eben dieser dereinst am barocken Wiener Hof predigende Mystiker wird auch in einer von Heideggers letzten Arbeiten thematisiert.¹³⁹ In einer weiteren Rede *Über Abraham a Santa Clara* greift er 1964 dessen Gedanken des *Verlassens* auf – nämlich, dass *wer stirbt, ehe er stirbt, nicht stirbt, wenn er stirbt* –, um nachfolgend zu formulieren: „Wer sich von den irdischen Dingen löst, bevor der Tod kommt, der hört nicht auf, zu sein, wenn es zu Ende geht“(GA 16, 605).¹⁴⁰

Plotin – zweifellos eine der zentralen Gestalten philosophischer Mystik – findet man ebenfalls auf Heideggers Denkwegen. Allerdings finden Begegnungen mit dem Neuplatoniker nur am Rande statt und wenn systematische Verhandlungen von dessen Denken erfolgen, so bleiben diese durchgängig schemenhaft innerhalb des von Heidegger jeweilig anvisierten Gedankenpfades. In den *Notizen und Entwürfen zur Vorlesung* notiert Heidegger zwar Stichwortartiges „*Zur Destruktion Plotins*“(GA 60, 269), bleibt aber letztlich, als er dann im Sommersemester 1921 über *Augustinus und den Neuplatonismus* liest, nach einer Auseinandersetzung mit den Augustinus-Interpretationen von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Wilhelm Dilthey bei einer Verhandlung des zehnten Buches von Augustinus’ *Confessiones*.¹⁴¹ Im Wintersemester

¹³⁷ In der Abhandlung über *Hegels Begriff der Erfahrung* findet sich, wenn auch nur am Rande von Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel, ein weiterer Verweis auf Böhme (vgl. HW 128).

¹³⁸ Vgl. DE 1-3; Der heute relativ unbekannte *Abraham a Santa Clara* (1644-1709) stammte aus Kreenheinstetten und hieß mit bürgerlichem Namen Ulrich Megerle. Als Hofprediger in Wien erlangte er große Aufmerksamkeit und wurde einer der meistbeachteten Schriftsteller seiner Zeit; vgl. hierzu auch: Vetter, H.: Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung. Hermeneutische Beobachtungen, in: Jain, E. u. Margreiter, R. (Hrsg.): *Probleme philosophischer Mystik*, St. Augustin 1991, S. 307-321 (S. 320)

¹³⁹ Vgl. GA 16, 598-608

¹⁴⁰ Dass eine solche Formulierung und der Themenkreis des „Lassens“ insgesamt bei Heidegger auch auf das Denken Meister Eckharts, sowie den Zen-Buddhismus verweisen, wurde schon mehrfach von verschiedenen Interpreten angesprochen; zu den entsprechenden Hinweisen im Einzelnen siehe noch Abschnitt 4.1. *Gelassenheit*, sowie das Schlusskapitel der Untersuchung.

¹⁴¹ Vgl. GA 60, 157-299: *Augustinus und der Neuplatonismus*. Zu Augustinus finden sich darüber hinaus im Werk Heideggers noch zahlreiche andere Bezüge, so u.a.: SuZ 427; WM 144, 154; HW 367; VA 244; WhD 27, 40, 41. Auf eine Erörterung von Heideggers Auseinandersetzung mit Augustinus muss an dieser Stelle aber verzichtet werden, da dies den Rahmen der Untersuchung sprengen würde und sich Heidegger

1951/52 beschäftigt sich der Philosoph mit der Frage *Was heißt Denken?* und kommt dabei auch auf *Plotin* zu sprechen. Allerdings geht es ihm dabei in erster Linie um die „aristotelische Grundvorstellung von der Zeit“, die er bei sämtlichen darauf folgenden Auffassungen von Zeit als maßgebend erachtet, so „z.B. bei Plotin, bei Augustinus, bei Leibniz, bei Kant, bei Hegel, bei Schelling“, die jeweils „verschiedene Auslegerichtungen desselben Sachverhaltes geltend machen“ (WhD 40). Diese Aufzählung von Namen signalisiert bereits, was in einem nicht vorgetragenen Stück besagter Vorlesung noch deutlicher zutage tritt.¹⁴² Bei der Erörterung der Parmenides Sentenz „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) macht Heidegger bei *Plotin* eine Seins-Deutung „im platonischen Sinne“ aus, d. h. das Sein werde von dem Neuplatoniker als „etwas Nichtsinnliches“ (VA 230) verstanden. *Plotin* wird in der Folge (zusammen mit Leibniz, Hegel und Berkeley)¹⁴³ einem Traditionsstrang zugeordnet, der für Heidegger im Gegensatz zum „frühe[n] Denken der Griechen“ die Denkart der „nachkommenden Metaphysik“ (ebd.) repräsentiert.¹⁴⁴

Im Unterschied zu einer derartig verkürzenden Einschätzung, wie sie *Plotin* zuteil wird, zeigt Heidegger 1955/56 in seiner Vorlesung *Der Satz vom Grund* dagegen großes Interesse für die mystische Dichtung des *Angelus Silesius*. Dessen Verse über *die Rose, die ohne Warum blüht*, eröffnen dem Philosophen dabei neue Möglichkeiten, sein eigenes Denken zu entrollen.¹⁴⁵

Mit *Dionysios Areopagita* erwähnt Heidegger 1950 im Vortrag *Das Ding* einen weiteren Vertreter der philosophischen Mystik.¹⁴⁶ Dieser wird jedoch nur im

zudem vornehmlich mit der *philosophischen* und nicht mit der *mystischen* Ebene bei Augustinus beschäftigt.

¹⁴² Vgl. Heideggers Text *Moirai* (*Parmenides VIII, 34-41*), in: VA 223-274

¹⁴³ Vgl. VA 226ff.

¹⁴⁴ Wenn Heidegger hier und an anderen Stellen die Neuplatoniker in seine Auffassung einer *Denkgeschichte der Metaphysik* einpasst, dann klammert er durchgängig zentrale Gedanken dieser Tradition aus. Zu Recht hebt Beierwaltes hervor, dass Heidegger beispielsweise die neuplatonischen Entwürfe zu Differenz und Identität unberücksichtigt lässt. Beierwaltes wirft Heidegger deshalb vor, das Denken Plotins und seiner Nachfolger nicht nur verkürzt verhandelt, sondern auch in ihrer Spannweite verkannt zu haben: „Vor allem durch die Ausblendung des neuplatonischen Denkens aus seiner Konstruktion der ‘Metaphysik’-Geschichte muß Heidegger aller Metaphysik gegenüber bei dem Vorwurf bleiben, sie habe die ‘ontologische Differenz’ nicht gedacht“ (Beierwaltes, W.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, S. 440). In dieser Hinsicht bemerkt auch Albert, dass Heidegger sich zwar mit der aristotelischen Metaphysik und ihrem Gefolge auseinandersetzt und diese zu überwinden trachtet, er jedoch nicht zur Kenntnis genommen hat, was Platon und seine Nachfolger im Sinn hatten (vgl. Albert, K.: *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986, S. 202).

¹⁴⁵ Vgl. SvG 68ff.; siehe hierzu noch die eingehende Analyse in Kap. 4.2. *Der Satz vom Grund*

¹⁴⁶ Vgl. VA 169

Zusammenhang mit demjenigen angeführt, der die Lehren des Areopagen aufgegriffen und fortgeführt hatte, und dem Heidegger zweifellos die größte Aufmerksamkeit und Wertschätzung von allen bei ihm genannten Mystikern zukommen lässt: *Meister Eckhart*.

Schon vor den bereits angeführten Bezügen in Heideggers Habilitationsschrift 1916 und den stichwortartigen Notizen zur geplanten Vorlesung über *Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* aus dem Jahre 1919 hatte der Philosoph sich für das Denken Eckharts interessiert. In einem Brief an Karl Jaspers vom 12. August 1949 offenbart Heidegger, dass „der Lese- und Lebemeister Eckehart“(HJB 182) ihn seit 1910 begleite.¹⁴⁷ Neben dem griechischen Denken – an erster Stelle durch Parmenides repräsentiert – und „dem eigenen Denken“(ebd.) sieht Heidegger in Eckhart eine dritte „Wurzel“(HJB 181) seines Denkens. Doch ebenso wie der Philosoph sich damals vom Katholizismus und der Traditionslinie christlichen Denkens abgewendet hatte, hielt er sich auch zunächst mit einer weiteren öffentlichen Beschäftigung mit den mystischen Lehren des Dominikaners zurück, obwohl dies – wie bereits beschrieben – vormals als ein zentraler Aspekt künftiger Überlegungen angedeutet wurde.

Im Wintersemester 1934/35 liest Heidegger in Freiburg über *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* und spricht beiläufig vom „Anfang der deutschen Philosophie bei Meister Eckhart“(GA 39, 134), der schon in gleicher Weise „unter der Macht des Heraklitischen Gedankens steht“(GA 39, 133), wie nachfolgend Hölderlin und auch Nietzsche. Als der Philosoph jedoch ein Jahr später *Die Frage nach dem Ding* im Verhältnis *Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* behandelt, revidiert er seine vormals getroffene Aussage und setzt den „Beginn der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes“(GA 41, 98) an. Dabei distanziert sich Heidegger bemerkenswerterweise zudem von „den zuweilen auftauchenden Versuchen, die neuzeitliche Philosophie mit Meister Eckhart oder in der Zwischenzeit zwischen ihm und Descartes beginnen zu lassen“(ebd.).¹⁴⁸ Dennoch schätzt der Philosoph weiterhin

¹⁴⁷ Es ist zu vermuten, dass dies im Zusammenhang mit der bereits genannten Vorlesung von Sauer über *Geschichte der mittelalterlichen Mystik* steht, die Heidegger in besagtem Jahr hörte.

¹⁴⁸ Natürlich ist zu vermuten, dass die von Heidegger hier dargelegten unterschiedlichen Einordnungen und Bewertungen in Zusammenhang mit der Vereinnahmung Eckharts durch die nationalsozialistische Propaganda stehen und somit nicht zuletzt auch politisch motiviert sind. In dieser Weise verstanden, spiegeln sich in den jeweiligen Äußerungen Heideggers mehr dessen politische Einstellungen und deren Wandel in diesen Jahren wider, als einen philosophisch begründeten Beurteilungswechsel.

das Denken Eckharts und stellt den Dominikaner an die erste Stelle einer Aufreihung von *deutschen Philosophen*, als er 1936 die schon zitierte Rede in Rom hält.¹⁴⁹

Einen Höhepunkt seiner Beschäftigung mit dem Mystiker bildet zweifelsohne das 1944/45 niedergeschriebene fiktive Gespräch *Zur Erörterung der Gelassenheit*.¹⁵⁰ Dabei beruft sich Heidegger ausdrücklich auf das Gelassenheits-Konzept Eckharts, von dem „viel Gutes zu lernen ist“ (G 34), um seinen eigenen Entwurf zu entfalten.¹⁵¹ Ein weiterer Markstein hinsichtlich dieser Beziehung folgt durch die Rede mit dem Titel *Gelassenheit*, die Heidegger am 30. Oktober 1955 in seiner Heimatstadt Meßkirch hält, wobei jedoch der Name *Eckhart* nicht fällt.

Auch in seinem Vortrag über *Das Ding* bezieht sich der Denker auf Eckhart, um seine eigene Skizze gegenüber traditionellen Vorstellungen abzugrenzen. Durch das „altdeutsche Wort thing und dinc“ (VA 168) sieht Heidegger bei dem Dominikaner das von seinem Vorläufer *Dionysios Areopagita* umrissene „Ding“-Modell fortgeführt. Heidegger hebt dabei hervor, dass Eckhart einerseits „Gott“ als „das «hoechste und oberste dinc»“ betitele und andererseits die „Seele“ als „ein «groz dinc»“ (VA 169) deute. Somit spricht der Mystiker nach Heideggers Auffassung zwar nicht von einem „stoffliche[n] Gegenstand“, wie etwa einem „Felsblock“, aber dennoch sei „dinc“ bei Meister Eckhart stets eine Bezeichnung „dessen, was ist, d. h. des Seienden“ (ebd.). Folglich dient der Verweis auf Eckharts Konzeption von „dinc“ dem Denker hierbei in erster Linie dazu, seine genuine Zeichnung des „Dings“ von Negativ-Bildern traditioneller metaphysischer Denkart abzuheben, die aus seiner Sicht ein *Seiendes* (Eckhart) bzw. einen *Gegenstand des Vorstellens* (Kant)¹⁵² zum Inhalt haben.¹⁵³

Auf der anderen Seite fungiert Eckhart in dem Bremer Vortrag über *Die Kehre*¹⁵⁴ aus dem Jahr 1949 als Zeugnis eines Denkens, mit dessen Hilfe Heidegger seinen eigenen Ansatz zu untermauern versucht. Dabei zitiert der Philosoph eine Passage aus Eckharts *Reden der Unterweisung*: „»die nitt von grossem Wesen sind, was werk die wirken, da

¹⁴⁹ Vgl. EdP 40

¹⁵⁰ Siehe hierzu und zum Folgenden noch die ausführlichen Erörterungen in *Kap. 4.1. Gelassenheit*

¹⁵¹ Als Anhang wurden außerdem in der Gesamtausgabe fünf Auszüge (eine davon mittelhochdeutsch) aus Eckharts *Reden der Unterweisung* beigelegt, vgl. GA 77, 158.

¹⁵² Vgl. VA 169f.

¹⁵³ Auf Heideggers eigene Konzeption von „Ding“ und dem damit zusammenhängenden Gedanken des „Gevierts“ wird im weiteren Verlauf der Untersuchung noch einzugehen sein.

¹⁵⁴ Innerhalb der Vortragsreihe *Einblick in das was ist* (Bremen 1949), GA 79

wirt nit us«(GA 79, 70).¹⁵⁵ Wenn Heidegger anschließend das „große Wesen des Menschen“ in der Zugehörigkeit zum „Wesen des Seins“ ausmacht und den Menschen „von diesem gebraucht“ sieht, um „das Wesen des Seins in seiner Wahrheit zu wahren“(ebd.), dann findet der Gedanke des Dominikaners hier tatsächliche Anerkennung und wird zudem als Wegweiser in das originäre Denken des Philosophen gewürdigt. Das Motiv Eckharts deutet in diesen Ausführungen, „indem wir es aus seinem Grunde denken“(ebd.), auf nichts geringeres als einen Kernpunkt von Heideggers Seinsdenken.

Auch in den Zeilen, die unter dem Titel *Der Feldweg* bereits 1949 von Heidegger niedergeschrieben wurden, findet „der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt“(F 17) eine positive Würdigung und ebenso hierauf in der Vorlesung *Was heißt Denken?* im Sommersemester 1952. Obwohl der Philosoph im Winter noch deutliche Ressentiments gegenüber der Bezeichnung „Mystik“ zeigte, zieht er dennoch im Sommer 1952 Meister Eckharts Begriff der „Seele“ als Beleg seiner eigenen Betrachtungsweise heran. Heidegger geht es an dieser Stelle darum, dass *Seele* „nicht als Lebensprinzip“ verstanden werden sollte, sondern als „das Wesende des Geistes, den Geist des Geistes, das Seelenfünkeln des Meister Eckehart“(WhD 96). Als er im Wintersemester 1955/56 *Der Satz vom Grund* liest, steht der Name *Eckhart* sogar für „die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens“, das Zeugnis einer „echten und großen Mystik“(SvG 71) ist. Anhand eines Rückgriffs auf Eckharts Begriff „Istic-heit“ wird schließlich 1968 im *Seminar in Le Thor* die Differenz von „metaphysischen“ und „spekulativen“ Sätzen erläutert. Heidegger stellt dabei heraus, der Satz „Das Sein ist Gott, (...) spekulativ verstanden, bedeutet: das Sein »istet« Gott, das heißt das Sein läßt Gott Gott sein“(GA 15, 325). Hier wird Eckhart somit erneut von Heidegger zur Erläuterung seines eigenen Denkens angeführt und fernab der vormals suggerierten metaphysischen Denklinie geortet und verhandelt.

Wie der erkundende Gang durch seine Werke offenbart, finden sich in den Schriften und Reden Heideggers durch die gesamte Schaffensperiode zahlreiche Verweise auf Mystiker. So werden unter anderem *Abraham a Santa Clara*, *Angelus Silesius*, *Jakob*

¹⁵⁵ Das Zitat stammt aus der vierten Rede Eckharts *Vom Nutzen des Lassens, das man innerlich und äusserlich vollziehen soll* und lautet in der Übertragung Quints: „Die nicht großen Seins sind, welche Werke die auch wirken, da wird nichts daraus“(Meister Eckhart: DPT, S. 57).

Böhme, Bernhard von Clairvaux, Dionysios Areopagita, Meister Eckhart, Plotin, Heinrich Seuse, Johannes Tauler und Teresa von Avila angesprochen. Betrachtet man die Stellen in Heideggers Werk, in denen Mystiker namentlich genannt sind und die Bezüge, die der Philosoph in den jeweiligen Passagen herstellt, so wird deutlich, dass die Vertreter der philosophischen Mystik zwar in zahlreichen der bislang veröffentlichten Texte aufgefunden werden können, ihnen aber zweifellos von Seiten des Denkers nicht die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wurde, wie sie etwa dem Denken der frühen Griechen, dem von Aristoteles, Kant, Nietzsche oder der Dichtung Hölderlins zuteil wurde. Viele der dargelegten Verweise wirken unabgeschlossen und lediglich fragmentarisch. Zudem finden sich einige Nennungen von Mystikern innerhalb von Namensaufreihungen, die für Heidegger einen spezifischen Traditionsstrang bezeichnen sollen und die vorrangig zur Kontrastierung und Disponierung der eigenen Position angeführt werden.

Dennoch bildet Heideggers Verhältnis zu Meister Eckhart eine Ausnahme. Zwar hat der Philosoph seine frühen Pläne, die schon in jungen Jahren entdeckte *Wurzel* seines Denkens zur Perspektive seines zukünftigen Philosophierens zu machen, nicht konsequent verfolgt. Aber gleichwohl wurde Eckhart für Heidegger zu einem Begleiter, der von ihm gerade in späteren Jahren gelegentlich zur Spiegelung des eigenen Denkens herangezogen wurde. Ob Heidegger sich freilich aber auch inhaltlich mit seinem Denken in die Nähe der Mystik Meister Eckharts begeben hat oder ob sich gar Übereinstimmungen mit diesem beziehungsweise anderen Vertretern philosophischer Mystik aufweisen lassen, kann nur durch eine systematische Analyse von entsprechenden Texten beantwortet werden. Im nächsten Schritt der Untersuchung gilt es deshalb, in einem gezielten Nachgang von spezifischen Denkwegen Heideggers zu erkunden, ob sich in der Spiegelung gegenüber Beständen der Tradition philosophischer Mystik Kongruenzen, Analogien oder Differenzen ausmachen und offenlegen lassen.

4. Das Denken Heideggers und die philosophische Mystik

4.1. Gelassenheit

„Das nachdenksam Gelassene, das inständig
Stille der Gestalt des alten Gärtners
Vallier, der Unscheinbares pflegte am
chemin des Lauves“ (DE 163).¹⁵⁶

4.1.1. Von Meister Eckhart zu Heidegger

Mit dem Begriff „Gelassenheit“ verbinden wir heute im allgemeinen Sprachgebrauch eine Haltung, die sich durch Beherrschtheit, Unerschütterlichkeit, innere Ruhe, Gleichmut, Überlegenheit, leidenschaftsloser Gefasstheit und Wahrung des seelischen Gleichgewichts auszeichnet.¹⁵⁷ Im geisteswissenschaftlich-historischen Kontext assoziiert man das Wort zu Recht mit der christlichen Mystik des Mittelalters, denn der noch heute damit verbundene Bedeutungszusammenhang gründet in eben diesem Bereich seiner Entstehung.

Das heute gebräuchliche „gelassen“ ist auf das althochdeutsche „gilâzan“ und das mittelhochdeutsche „gelâzan“ zurückzuführen.¹⁵⁸ Aus dieser Partizip Perfekt Form des Verbums „lâzen“ entstand schon im Mittelhochdeutschen das Substantiv „gelâzenheit“. In diesem ursprünglichen Sinne meint der Terminus „das thun und wesen dessen, der sich selber gelâzen *und* sich gote gelâzen hât“.¹⁵⁹ Somit lassen sich darin zwei unterschiedliche Aspekte erkennen: Einerseits nennt es das Ablassen von sich selbst und der Welt und andererseits sich Gott zu überlassen. Dieser nach zwei Seiten

¹⁵⁶ Anfang eines Gedichts Martin Heideggers mit dem Titel *Cézanne*, das sich offenbar auf dessen Gemälde *Der Gärtner (Der sitzende Vallier)*, entstanden 1905/06, bezieht. Vgl.: DE 163

¹⁵⁷ Vgl.: Duden – Deutsches Universalwörterbuch, 3. neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Mannheim 1996, S. 581

¹⁵⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Grimm, J. u. W.: Deutsches Wörterbuch, Bd.4, 1.Abt., 2.Teil, Leipzig 1897, Sp. 2864-2870; Duden Bd.7 »Etymologie«, 2.neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Mannheim 1989, S. 277; Bundschuh, Adeltrud: Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt a. M. 1990, v.a. S. 114ff.

¹⁵⁹ Grimm, a.a.O., Sp. 2869

gerichtete, aber auch zwei verschiedene Bedeutungen umfassende Begriff, findet sich vermutlich erstmals bei Meister Eckhart. Auch wenn nicht gesichert ist, ob der Dominikaner das Wort „gelâzenheit“ als erster verwendete, so liegt es doch nahe, dass er den beschriebenen Sinngehalt prägte. Von diesem Ausgangspunkt lässt sich die weitere Geschichte des Begriffs nachzeichnen.

Als direkte Schüler Eckharts haben die ebenfalls dem Dominikanerorden angehörenden Heinrich Seuse und Johannes Tauler den Terminus und den Gedanken der *Gelassenheit* aufgenommen. Beide betonten dabei mehr den praktischen Aspekt im Sinne einer gottergebenen Haltung. Dieser Ansatz setzt sich auch in der Reformation fort, wenn Luther vom „gotgelâzenen“ spricht, der den Eigenwillen aufgegeben hat und den göttlichen Willen zu erfüllen sucht. Karlstadt versteht Gelassenheit in erster Linie aktiv und betont demgemäss die enthaltene Bedeutung von „etwas verlassen“, das Lösen von Bindungen weltlicher Natur. Auch in der Barockzeit, so etwa bei Jacob Böhme, und im Pietismus, so bei Tersteegen, wird das Wort in veränderten und erweiterten Sinnzusammenhängen verwendet, aber noch immer im Zusammenhang einer Hinwendung zu Gott verstanden.

Erst im späten 18. Jahrhundert wird der Ausdruck aus seinem religiösen Kontext herausgelöst. Während der Aufklärung wird Gelassenheit zumeist im Sinne der stoischen *apatheia* (ἀπάθεια) und der epikureischen *ataraxia* (ἀταραξία) verstanden.¹⁶⁰ Im Brennpunkt steht von nun an nicht mehr die Zuwendung zu Gott, sondern ausschließlich der Mensch selbst. Aus diesen aufklärerischen Idealen der Gelassenheit als stoischer Leidenschaftslosigkeit und epikureischer Indifferenz resultiert jene Selbstbeherrschung, die als Überlegenheit angesehen wird. In der Zeit des Sturm und Drang wird dagegen gerade die zuvor angestrebte leidenschaftslose Gefasstheit als gefühlloses Unverständnis zurückgewiesen, so etwa bei Goethes Werther. Im Gegensatz dazu strebt Schopenhauer wiederum nach Gelassenheit. Für ihn gilt sie als innere Haltung, in der der Mensch in von der Welt abgeschiedener Reflexion, die Leiden des Lebens in Ruhe ertragen kann, die als notwendig geschehend zu betrachten sind. Für

¹⁶⁰ Vgl. Ritter, J. u. Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.3, Basel 1974, Sp. 219-224 (Artikel „Gelassenheit“ von U. Dierse); Halder, A. u. Müller, M.: Philosophisches Wörterbuch, erw. Neuausgabe, Freiburg 1993, S. 24 (Stichwort „Apathie“) bzw. S. 32 („Ataraxie“)

Nietzsche schließlich bezeichnet Gelassenheit die erhobene Haltung des großen Einsamen.¹⁶¹

Schon dieser verkürzte Blick in die geisteswissenschaftliche Geschichte des Begriffs verdeutlicht, dass nur zum Teil die ursprünglich mystischen Töne erhalten blieben. Im allgemeinen Sprachgebrauch verwenden wir heute „Gelassenheit“ konfliktlos als Mischform aus jener anfänglichen mystischen Auffassung und dem neuzeitlichen Verständnis als stoischer Ruhe. In der Philosophie wird der Terminus vor allem durch Martin Heidegger wieder von Bedeutung, denn etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts wird „Gelassenheit“ zu einem der zentralen Motive seines Denkens.

Im Jahre 1955 hielt Martin Heidegger in Meßkirch eine Gedenkrede zu Ehren von Conradin Kreutzer mit der Überschrift *Gelassenheit*. Zusammen mit einem 1944/45 niedergeschriebenen fiktiven Gespräch mit dem Titel „Zur Erörterung der Gelassenheit – Aus einem Feldweggespräch über das Denken“ wurde beides erstmals 1959 in dem kleinen Band *Gelassenheit* veröffentlicht.¹⁶²

Nicht unerwähnt bleiben soll aber auch, dass Martin Heidegger bereits früher den Begriff benutzt hatte. Schon im Jahre 1942 sprach Heidegger in seiner Hölderlin-Vorlesung von „Gelassenheit“. Jedoch lässt sich aus dieser Passage lediglich der politische (Irr-)Weg des Denkers lesen, nicht aber der spätere philosophische Weg namens *Gelassenheit*:

„Wir wissen heute, daß die angelsächsische Welt des Amerikanismus entschlossen ist, Europa, und d. h. die Heimat, und d. h. den Anfang des Abendländischen, zu vernichten. Anfängliches ist unzerstörbar. (...) Der verborgene Geist des Anfänglichen im Abendland wird für diesen Prozeß der Selbstverwüstung des Anfanglosen nicht einmal den Blick der Verachtung übrig haben, sondern aus der Gelassenheit der Ruhe des Anfänglichen auf seine Sternstunde warten“ (GA 53, 68).¹⁶³

¹⁶¹ Vgl.: Ritter, a.a.O.; Galling, K. (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd.2, Tübingen 1986, Sp. 1309-1310 (Artikel „Gelassenheit“ von F. Heiler). Auch wenn hier nur der deutsche Sprachraum berücksichtigt wurde, bleibt anzumerken, dass natürlich auch in anderen Sprachen analoge Begriffe Verbreitung fanden. So entsprechen beispielsweise die im 17. Jahrhundert entwickelten Ausdrücke *délaissement* (franz.) sowie *indifférence* (span.) dem deutschen Begriff *Gelassenheit*.

¹⁶² Der erstmals bei Neske in Pfullingen erschienene Band *Gelassenheit* enthält sowohl die genannte Rede als auch das Gespräch und dient hier sowie im Weiteren als Grundlage der Untersuchung. Der Text der Rede findet sich mittlerweile auch in dem von Herrmann Heidegger herausgegebenen Band 16 der Heidegger-Gesamtausgabe (GA 16, Frankfurt a. M. 2000, S. 517-529). Der Text des Gesprächs entspricht dem der GA 13, ebenfalls herausgegeben von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 1983, S. 37-74. Außerdem stellt der Neske Text das letzte, aber für die Analyse maßgebende Drittel des in GA 77 (hrsg. v. Ingrid Schübler, Frankfurt a. M. 1995, S. 1-157) veröffentlichten Gesprächs dar.

Im Gegensatz zu dieser Aussage bietet das *Feldweggespräch* bereits 1944/45, sowie die 1955 gehaltene *Rede* in ihrer Notation der *Gelassenheit*, wieder die unentbehrliche Sachlichkeit philosophischen Denkens. Die *Rede* stellt Heideggers Versuch dar, einem breiten Publikum seine Gedanken zur Gelassenheit zu erläutern, ohne fachspezifisch philosophische Termini zu gebrauchen. Mit vermeintlich einfachen Worten entwirft er dabei seine Vision von Möglichkeit und Freiheit einer neuen Bodenständigkeit des Menschen, in einer von Technik durchdrungenen und bestimmten Welt. Die einfache, aber vielschichtige Sprache dieses Vortrags hat ihren Teil dazu beigetragen, dass die *Gelassenheit* bis heute einen der vielbeschworenen und meistdiskutierten Gedanken Heideggers darstellt.

Nicht minder verantwortlich für die enorme Aufmerksamkeit, die dem vergleichsweise kleinen Band in Heideggers Oeuvre seit seiner Erstveröffentlichung gewidmet ist, zeichnet das den zweiten Teil der Schrift bildende *Gespräch*. Drei Personen erörtern hierbei während eines Spaziergangs die „Gelassenheit“. Der *Forscher* repräsentiert den modernen mathematisch-naturwissenschaftlich Denkenden, der *Gelehrte* tritt als eine Art Philosophie-Historiker in Erscheinung und hinter dem *Lehrer* verbirgt sich, so könnte man sagen, wohl niemand anderes als der Autor selbst. Denn in den Aussagen des *Lehrers* spiegelt sich am deutlichsten das Denken Heideggers.¹⁶⁴ In Abhebung und im Versuch der Übersteigung des bei Meister Eckhart auffindbaren Gedankens der

¹⁶³ Obwohl der Anti-Amerikanismus und die Ideologie, die an dieser Stelle zur Schau gestellt wird, nur schwerlich unkommentiert bleiben können, sollen und können Heideggers politische Verstrickungen in jener Zeit hier nicht zum Thema werden. Allerdings bleibt anzumerken, dass wenn der hier angesprochene „Eintritt Amerikas in diesen planetarischen Krieg“ von Heidegger als „der letzte amerikanische Akt der amerikanischen Geschichtslosigkeit und Selbstverwüstung“ (a.a.O.) bezeichnet wird, dies wohl weniger aus nationalsozialistischer Ideologie genährt ist, als vielmehr schon dem Kulturkonservatismus der zwanziger Jahre geschuldet. (Vgl. hierzu etwa Ziegler, L.: Zwischen Mensch und Wirtschaft, Darmstadt 1927) Gleichwohl verdeutlicht diese Passage aber auch auf erschreckende Weise, wie sich Heideggers philosophische Sprechweise zu einer ideologischen Diktion pervertiert.

¹⁶⁴ Als nicht uninteressanter Hinweis ist hierzu noch anzufügen, dass Heidegger in der ursprünglichen langen Version des Gesprächstextes noch nicht in Person eines *Lehrers* auftritt, sondern die Rolle eines *Weisen* es übernimmt, Heideggers eigenes Denken am klarsten unter den drei Protagonisten hervorzubringen. Unerwähnt soll hierbei aber auch nicht Heideggers eigene Zurückhaltung gegenüber dieser Bezeichnung bleiben. Denn als der *Forscher* auf die Gefahr anspielt, die der Titel eines *Weisen* für einen Menschen mit sich bringt, entgegnet dieser: „Vermutlich wäre dies seine größte Gefahr, die er nie überwinden, höchstens aber nur dann bestehen könnte, wenn er so Rätselhaftes zu vermuten hätte, daß ihm nie die Zeit bliebe, an seinen Namen zu denken“ (GA 77, hrsg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, S. 84f.). Zudem hat Heidegger in einem handschriftlichen Zusatz an dieser Stelle zum Begriff *Weiser* festgehalten: „d. h. hier ein Weisender“ (a.a.O., S. 246, Nachwort der Herausgeberin). Der *Weiser* soll folglich als ein *die-Richtung-Weisender* gesehen werden und nicht als σοφός im Sinne Platons.

Gelassenheit, will Heidegger hier dem Menschen eine Möglichkeit offerieren, sich selbst und der Welt wieder näher zu kommen.

Durch diese kurze Skizzierung der Geschichte des Begriffes „Gelassenheit“ wird bereits deutlich, dass der Terminus aus einem ursprünglich in der Mystik angesiedelten Bedeutungs- und Verständnisfeld stammend, im Laufe der Zeit sowohl in der Philosophie als auch im allgemeinen Sprachgebrauch Verbreitung fand und neue spezifische Sinnebenen erschloss. Auch wenn alte Verwandtschaftsverhältnisse – so etwa zur stoischen *Leidenschaftslosigkeit* oder der epikureischen *Indifferenz* – noch immer im Verständnis des Wortes mitschwingen, handelt es sich heute nicht mehr um eine Vokabel ausschließlich mystischer Konnotation. Dennoch umweht den Ausdruck *Gelassenheit* auch in der heutigen Zeit noch ein gewissermaßen *spiritueller Hauch*, der sich zweifelsohne aus seinen Ursprüngen nährt. Nicht zuletzt damit dürfte es zu erklären sein, dass es in einer vornehmlich durch Rationalität und Wissenschaftlichkeit geprägten Zeit große Aufmerksamkeit erregte, wenn ein bereits anerkannter Philosoph sich wieder explizit mit diesem Thema auseinander setzte. Ob freilich Martin Heideggers Konzept von *Gelassenheit* mehr als nur ein Beigeschmack von Mystik innewohnt, den allein der Begriff an sich schon mitführt, ist damit nicht gesagt. Um dies zu klären, gilt es im Folgenden, dem Denkweg Heideggers detailliert nachzuspüren und ihn in Relation zu jenem ursprünglichen Pfad zu betrachten, welcher in der Mystik Meister Eckharts mit „Gelassenheit“ umschrieben wird.

4.1.2. Die Rede und das Feldweggespräch, Besinnung und Gagnet

Bei seiner ersten öffentlichen Rede in seiner Heimatstadt Meßkirch am 30. Oktober 1955, anlässlich einer Gedenkfeier zum 175. Geburtstag des ebenfalls aus dieser Stadt stammenden Komponisten Conradin Kreutzer, geht es Martin Heidegger darum, einen Weg hin zu einem neuen Denken aufzuzeigen, mit dem den Gefahren der Zeit – des heraufziehenden Atomzeitalters – begegnet werden kann.

In seiner Betrachtung der gegenwärtigen Epoche lokalisiert er die Atombombe als deren „aufdringlichstes Kennzeichen“(G 16). Dem zur Seite ortet er das „Atomgeschäft“, das Wissenschaftler ersten Ranges – Heidegger beruft sich auf ein Treffen von 18 Nobelpreisträgern auf der Insel Mainau – wenige Monate vor seiner Rede als „Weg zu einem glücklicheren Leben des Menschen“(G 17) betrachten.

Noch heute diskutiert die Öffentlichkeit über Fluch und Segen dieser technischen Errungenschaft. Einerseits ist der Mensch durch Nuklearwaffen erstmals in seiner Geschichte in der in höchstem Maße bedenklichen Lage, sich selbst und den gesamten Planeten zu vernichten, andererseits steht durch Kernspaltungsreaktoren einer immer größer werdenden Energienachfrage eine scheinbar unerschöpfliche Quelle zur Verfügung, wenngleich diese auch nur vermeintlich sicher erscheint (Tschernobyl!).

Doch schon die Diskussion um die kriegsrische Bedrohung und das Potential friedlicher Nutzung setzt voraus, dass der Mensch Herr über die Technik (hier: die Atomtechnik) ist. Dies gilt ebenso für die aktuell mehr denn je entfachte Debatte um das Für und Wider der Genforschung und -manipulation. Schon im Jahre 1955 (!) versucht Heidegger davor zu warnen, „daß sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet“(G 20).¹⁶⁵ Für Heidegger ist „Technik“ als „Geschick“ zu erörtern.¹⁶⁶ Deshalb greift die genannte Diskussionsebene zu kurz, da sie nicht tief genug geht. Auch in seiner Rede zur Gelassenheit distanziert sich der Denker von einer rein anthropozentrischen Bestimmung von Technik:

„Kein einzelner Mensch, keine Menschengruppe (...) vermag den geschichtlichen Verlauf des Atomzeitalters zu bremsen oder zu lenken. Keine nur menschliche Organisation ist imstande, sich der Herrschaft über das Zeitalter zu bemächtigen“(G 20f.).

Jedoch ist nicht die zunehmende Technisierung der Welt für Heidegger das „Unheimliche“, sondern, dass der Mensch gegenüber dieser „Weltveränderung“(G 20)

¹⁶⁵ Obwohl Heidegger selbst an dieser Stelle nicht explizit von „Gentechnik“ spricht, verweist er klar erkenntlich mit einem Zitat des amerikanischen Chemikers Stanley auf dieses Thema. Anlässlich des erwähnten (noch bis heute alljährlich stattfindenden) internationalen Treffens der Nobelpreisträger in Lindau, das wenige Monate vor Heideggers Gedenkrede stattgefunden hatte, prophezeite dieser: „«Die Stunde ist nahe, wo das Leben in die Hand des Chemikers gelegt ist, der die lebendige Substanz nach Belieben ab- und aufbaut und verändert»“(G 20).

¹⁶⁶ Vgl. Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: VA, S. 9-40. Diese Thematik ist in vielerlei Hinsicht natürlich auch in anderen Werken Heideggers präsent. Auf die genauere Bestimmung des „Technik“- bzw. „Geschick“-Verständnisses Heideggers wird im weiteren Verlauf noch einzugehen sein.

nicht gerüstet ist. Kann man dem Ansturm der Technik entgegentreten und standhalten? Vermag der Mensch sich noch dagegen zu wappnen, ihr auf Gedeih und Verderb ausgeliefert zu werden, oder ist es schon zu spät? Heideggers Antwort lautet: Das „besinnliche Denken“(G 13) muss wieder erweckt werden! Diese Besinnung besteht aus zwei Elementen, der „Gelassenheit zu den Dingen“ und der „Offenheit für das Geheimnis“ und soll zu einer Veränderung des Denkens und des Handelns führen:

„Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können“(G 24).

Die Gelassenheit, zu der Heidegger in seiner Rede auffordert, gelingt nur „aus einem unablässigen herzhaften Denken“(G 25). Damit sie entstehen kann, bedarf es einer Anstrengung. Denn obwohl die Gelassenheit schon im Menschen ruht, muss sie erst erweckt werden. Dies geschieht durch jenes *neue Denken*, das „eine längere Einübung“ und eine „noch feinere Sorgfalt als jedes andere echte Handwerk“(G 13) verlangt. Mit den Worten Johann Peter Hebels umschreibt Heidegger den Menschen als Pflanze, die verwurzelt sein muss, um gedeihen zu können: „«Wir sind die Pflanzen, die – wir mögen’s uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzel aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können»“(G 14).

Der „Äther“ symbolisiert für Martin Heidegger hier „die freie Luft des hohen Himmels, den offenen Bereich des Geistes“(G 15). Der neuzeitliche Mensch ist ohne „Verwurzelung“ und somit steht in Frage, ob er noch „eines gediegenen Werkes“(G 14) fähig bleibt, ist er doch ohne jenen heimatlichen Ort des Ruhens „zwischen Erde und Himmel“(G 15). Es geht Heidegger darum, dem Menschen trotz aller modernen Strömungen, die ihn seiner selbst entfremden, wieder einen seinem Wesen gemäßen Wohnort zuzuweisen. Dieser Platz soll inmitten jener Einflüsse festen Halt bieten und daraus die Möglichkeit eröffnen, einen Weg in einem von der Technik bestimmten Zeitalter zu finden, der dem Wesen des Menschen entspricht.

Dennoch propagiert Heidegger keine Technikfeindlichkeit, noch fordert er überhaupt eine ablehnende Haltung gegenüber technisch-maschinellen Bestandteilen unseres

alltäglichen Lebens ein.¹⁶⁷ Denn der Philosoph weiß sehr wohl um die Unentbehrlichkeit technischen Fortschritts in den verschiedensten Bereichen des modernen menschlichen Lebens:

„Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen. Wir sind auf die technischen Gegenstände angewiesen; sie fordern uns sogar zu einer immerzu steigenden Verbesserung heraus“(G 22).

Die Technik ist in fast allen Regionen humaner Lebenspraxis integriert und ihr zweckmäßiger Nutzen ist unbestreitbar. Aber, so ergibt Heideggers Blick auf die gesellschaftlichen Konsequenzen, durch die zunehmenden Einbeziehung technischer Gegenstände in sein Leben, droht der Mensch in die Sklaverei der Technik zu versinken, ist er doch zunehmend so an sie gebunden, dass er gar ihr gegenüber in eine Art „Knechtschaft“(G 22) gerät.

Heidegger sucht nicht das Heil des Menschen in der Flucht vor den Gefahren der Epoche. Es kommt vielmehr darauf an, die Gefährdung für Körper und Geist zu erkennen, sich ihr zu stellen und somit ihr gegenüber standzuhalten. Aus dieser Besorgnis um das Wesen des Menschen heraus, entfaltet der Philosoph seinen Gedanken der Gelassenheit. Der Mensch muss das „besinnliche Nachdenken“ wieder für sich entdecken, jenes „Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist“(G 13). Mag auch in der modernen Zeit das Denken nicht verschwunden sein, so pflegt man doch in Heideggers Augen nur noch eine bestimmte Art des Denkens: das „rechnende Denken“(G 12). Zwar schreibt der Philosoph auch diesem „großen Nutzen“(G 12) und sogar Unentbehrlichkeit zu, dennoch „kommt es nicht zur Besinnung“(G 13). Jenes von Heidegger eingeforderte neue Denken vermag hingegen „nichts für die Bewältigung der laufenden Geschäfte“ beizutragen und es „bringt nichts ein für die Durchführung in der Praxis“(G 13). Aber erst durch ein *besinnliches* Denken wird es möglich, in eine „sachgemäße Auseinandersetzung“(G 20) mit jenem zu treten, was die „Bodenständigkeit des heutigen Menschen (...) im Innersten bedroht“(G 16).

¹⁶⁷ Auch Kettering grenzt den Gedanken der *Gelassenheit* bei Heidegger gegenüber derartigen Vorwürfen treffend ab, da dieser „weder ein restauratives »Zurück zur Natur!« noch eine revolutionäre Maschinenstürmerei“ beinhaltet (Kettering, Emil: NÄHE – Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987, S. 249).

Die angesprochene Gefahr entspringt dem „Geist des Zeitalters“ und gründet deshalb „nicht nur auf der Nachlässigkeit und oberflächlichen Lebensart der Menschen“(G 16). Dennoch zeichnet die neuzeitliche Subjektivität dafür mit verantwortlich, da die ihr erwachsene „neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt“(G 17) jegliches zum Gegenstand rechnenden Denkens degradiert. In der „Philosophie der Neuzeit“ ortet Heidegger den Anfang für jene „radikale Revolution der Weltansicht“, in deren Folge heute die Natur mehr und mehr zu einer „einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie“(G 18) zu verkommen droht.

Entscheidend für das Verhältnis des Menschen zur Welt ist für den Philosophen aber die in moderner Technik „verborgene Macht“, denn sie „beherrscht die ganze Erde“(G 18). Denn trotz der scheinbaren Omnipräsenz der Technik inmitten humaner Alltäglichkeit, hat der Mensch noch nicht dem nachgefragt, geschweige denn es erfasst, was als eigentlicher Sinn darin waltet. Dieser entzieht sich einem kalkulierenden Zugriff gegenüber der Welt und deutet gerade dadurch darauf hin, dass er dennoch zu bedenken bleibt.

Heidegger geht es nicht darum, der Technik einen Sinn zuzuschreiben, in dem Grund und Ziel technischen Fortschritts fixiert werden. Vielmehr zielt der Philosoph zunächst darauf, das Denken von vermeintlich den Sinn der technischen Welt offenbarenden Vorstellungen zu lösen und zu befreien. Erst in der Verabschiedung der rein instrumentellen Bestimmung von Technik erscheint die Möglichkeit auf, ihr eigentliches Wesen anfänglich bedenken zu können. Es gilt offen zu werden gegenüber dem Sinn, der gerade indem er nicht offenkundig ist, ein tiefer gehendes Denken des Menschen fordert. Die Technik ist für Heidegger deutlichstes Symptom dafür, dass „ein tiefgreifender Wandel im menschlichen Verhältnis zur Natur und zur Welt“(G 23) stattfindet, den der Mensch selbst nicht begründet hat, noch begründen kann. Der in der Technik waltende Sinn liegt außerhalb ihrer und jenseits humanen Begründen-Könnens. Dies nennt Heidegger „das Geheimnis“(G 24). Die daraus resultierende Anforderung an den Menschen liegt folglich darin, sich für den verborgenen Sinn offen zu halten, „die Offenheit für das Geheimnis“(G 24) zu entwickeln und zu bewahren. Der Mensch ist nicht Herr über die Technik, so ergibt Heideggers Befund, sondern läuft im Gegenteil Gefahr, zum Sklaven technischer Apparaturen zu verkommen. Aber es ist nicht zu spät, um aus dieser bedrohlichen Lage befreit zu werden. Der Mensch muss jene Distanz

zurückgewinnen, die ihm zwar den Gebrauch der Technik ermöglicht, die ihn aber gleichwohl dazu befähigt, sich selbst von technischen Gegenständen „freihalten“ und diese somit „jederzeit loslassen“(G 22) zu können. In diesem synchronen „Ja und Nein zur technischen Welt“ eruiert der Philosoph ein Mittel, das die Möglichkeit birgt, die Beziehung des Menschen zu ihr „einfach und ruhig“(G 23) zu gestalten. Mit einem „alten Wort“, dessen ursprünglicher Bedeutungszusammenhang – wie wir bereits erörtert haben – mystischer Provenienz ist, nennt Heidegger dies „die Gelassenheit zu den Dingen“(G 23).

Gelingt es im humanen Denken und Handeln neue Wege einzuschlagen, dann, so kann Heideggers Rede zur Gelassenheit resümiert werden, hat der Mensch noch immer die Möglichkeit dem Verlust seiner Heimat und der damit verbundenen Demontage seines eigensten Wesens entgegen zu wirken. Der Schlüssel liegt für Heidegger in der „Besinnung“. Indem der Mensch sich darauf besinnt, technische Gegenstände *nur* zu gebrauchen, anstatt sich von ihnen unterjochen zu lassen, vermag er die Freiheit zurückzugewinnen, seinem innersten Wesen gemäß zu sein. Und indem sich das humane Denken darauf besinnt, dass der Sinn der Technik nichts technisches ist, das in ihr und mit ihr hervorgebracht werden könnte, eröffnet sich der Raum, der es ermöglicht von jenen Vorstellungen abzusehen, die den eigentlichen Sinn verstellen. Aber gerade dieser „Weg zum Nahen“, so gesteht Heidegger ein, stellt die „weiteste und darum schwerste“(G 21) Aufgabe für den Menschen dar.

Auch das Feldweggespräch *Zur Erörterung der Gelassenheit* geht dieser Obliegenheit nach. Das Gespräch findet als Gang auf einem Feldweg statt. Drei Männer wandern dort abseits einer von Technik und kalkulierendem Denken geprägten Welt. Der Zeitpunkt ist als Übergang vom Tage zur Nacht beschrieben, Dämmerung. Diese von Heidegger eingeflochtenen Rahmenbedingungen des Gesprächs als unbedeutende Staffage abzutun, wäre leichtsinnig. Denn wie kunstvoll dieses philosophische Stück arrangiert ist, erschließt sich erst bei intensiver Ansicht.

Sehen wir in dem Feldweg, auf dem Heideggers fiktives Gespräch stattfindet, nur einen Verweis auf seine Liebe zur landschaftlichen Umgebung seiner Heimat, die ländlich stille Idylle und das vermeintlich *einfache* Leben jenseits urbaner Geschäftigkeit, so würden wir zu kurz greifen und den Philosophen deutlich unterschätzen. Denn schon

dieser äußere Rahmen des von Heidegger überaus kunstvoll inszenierten Gesprächs offenbart – in der räumlichen wie auch zeitlichen Distanzierung gegenüber dem Trubel alltäglichen menschlichen Zusammenlebens – die von ihm intendierte Denkbewegung. Der Ort des Gesprächs ist nicht durch Mauern, Häuser oder ähnliches verstellt oder begrenzt. Nicht in einer Universität, nicht in einem Zimmer und nicht auf einer Straße diskutieren die drei Personen, sondern auf einem Feldweg gehend. Diese „freie Weite“(G 39) liegt fern ab von gewohnter, alltäglicher Umgebung und fest gefügter (Verkehrs-)Wege.

Der Feldweg in dem Gespräch *Zur Erörterung der Gelassenheit* ist ohne konkrete Ortsangabe. An anderer Stelle sind, stellvertretend für alle Feldwege, zu einem bestimmten Feldweg bei Meßkirch die Erinnerungen und Gedanken Heideggers veröffentlicht.¹⁶⁸ Vielleicht hatte der Philosoph diesen speziellen Weg vor Augen als er über Gelassenheit schrieb, mit Sicherheit aber ist er des Öfteren selbst dort entlang gegangen. Dieser Feldweg „läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried“(F 7). Heidegger wanderte dort, wenn „die Rätsel einander drängten“, die die „eine oder andere Schrift der großen Denker“ seiner „jungen Unbeholfenheit“ aufgaben(F 11). Dann, wenn „kein Ausweg sich bot, half der Feldweg“(F 11). Gleichnishaft wirkt dieser Weg, von dem Heidegger einen „Zuspruch des Selben“ ausgehen hört: „Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen“(F 17). Dort wird er sich jener Weite gewahr, die erst Welt zu „spenden“ vermag: „Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott“(F 17).

Privilegiert erscheinen diejenigen, die dies zu vernehmen vermögen, denn der Zuspruch trifft nur insofern „als Menschen sind, die, in seiner Luft geboren, ihn hören können“(F 21). Zunehmend mehr Menschen denken nur noch ausschließlich in der Weise des Rechnens und dieses Denken wird wiederum „zur Fessel des eigenen Tuns“(F 21). Sie werden taub für den Zuruf des Feldweges. Die Hörenden aber bleiben mit dem „Schritt des Landmanns, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht“(F 13) im Einklang. Sie spüren innerlich die „wissende Heiterkeit“: „Dieses heitere Wissen ist das ‘Kuinzige’. Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom

¹⁶⁸ Vgl.: Martin Heidegger: *Der Feldweg*, *Bebilderte Sonderausgabe* mit einem Nachwort von Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 1989

Feldweg“(F 23). Der Feldweg spiegelt den „Einklang“ der Welt wider und gibt in dieser Harmonie „ein Tor zum Ewigen“(F 23) frei.¹⁶⁹ Ist dies das *heitere Wissen* des Weisen? Nennt das „Kuinzige“ die Heiterkeit des mystisch Erleuchteten? Dient der Gang auf dem Feldweg als Pfad zum *Ewigen*?

Soweit dies zu überblicken ist, findet sich der rätselhaft anmutende Begriff „kuinzig“ nur noch ein weiteres Mal in den bislang veröffentlichten Werken Heideggers. In einem Brief geht der Philosoph auf die an ihn gerichtete Frage nach Herkunft und Bedeutung dieses Wortes ein:

„Die Etymologie des Wortes »kuinzig« ist nicht geklärt. Der Gebrauch des Wortes beschränkt sich auf den oberschwäbischen Bereich zwischen Bodensee und oberer Donau. Im ungefähren weist seine Bedeutung in die Richtung der *Ironie* des Sokrates, die sich auch nicht auf den Begriff bringen läßt. Die heiter-schwermütige Überlegenheit gegenüber allem Gewöhnlichen und Üblichen, das sich stets zu wichtig nimmt, ist im Wort gemeint – aber diese Überlegenheit hat nichts Hochfahrendes, auch nicht die Art des böartigen Spottes. Das »Kuinzige« schließt eine heimatliche Zuneigung zu Menschen und Dingen und eine echte Besorgnis um sie ein; legt es aber darauf an, nicht bewußt, im Undurchschaubaren zu bleiben, was leicht als Hinterhältigkeit mißdeutet werden kann. Was das Wort meint, spielt in verschiedenen Bezirken bis in den des höchsten Denkens und kennzeichnet dort den Tiefsinn für das Wesenhafte, der im Unscheinbaren erscheint und die Gegensätzlichkeit in allem zur höchsten Einheit aufhebt, dabei aber stets in Bewegung bleibt; all dies in der oberschwäbischen Daseinsart, die einer hat oder nicht hat“(GA 16, 487).¹⁷⁰

In diesem kurzen Abschnitt finden sich viele Motive und Leitgedanken des Heidegger'schen Denkens wieder: *Etymologie*, *Heimat*, *Eigentlichkeit*, *Stimmung*, *Wesenhaftigkeit* und *Bewegung*, um nur die wichtigsten zu nennen. Aber wenn Heidegger hier zudem von „Einheit“ spricht, verweist dies über die Frage von Identität und Differenz hinaus auf jene Einheit, die als *unio mystica* von Mystikern beschrieben wird. Trotz Heideggers Erläuterungen bleibt der Begriff dunkel.

In der Dämmerung beginnt das Gespräch. Über eine symbolische Bedeutung dieser Zeit hinaus, liegt in ihr für Heidegger der praktische Aspekt vom Ende der täglichen Besorgungen des Menschen und damit der Übergang vom Lärm des Tages hin zur Ruhe

¹⁶⁹ Beierwaltes bemerkt zu Recht, dass hier „der Feldweg nicht nur zu einer Metapher des Weges des Denkens“ wird, sondern gar zu einer „geradezu mythischen Größe“ findet, die eine „symbolische Kraft“ beinhaltet(Beierwaltes, W.: Heideggers Gelassenheit, in: Enskat, R. (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1998, S. 1-35, Zitat S. 6).

¹⁷⁰ Der Brief ist an Dr. Walter Zluhan gerichtet und mit 15. April 1954 datiert, vgl. GA 16, 487

der Nacht. Indem die Nacht „zur Sammlung zwingt“(G 31), aber „ohne Gewalt anzuwenden“(G 31), ist sie nicht schlichter Mangel an Licht. Vielmehr eröffnet sie dem Menschen „Zeit zum Nachsinnen, indem sie den Schritt verlangsamt“(G 31). „Die Nacht hat“, so Heidegger an anderer Stelle, „ihre eigene weite Klarheit und das Ruhige der stillen Bereitung eines Kommenden“(EHD 110). Die Nacht schafft eine Atmosphäre von „gelöster“(G 32) Sammlung und fördert die Zuversicht des Gelingens auf „dem Gang der Gedanken des Gesprächs“(G 32). Somit deutet sich schon hier jenes Gebaren an, das im weiteren Verlauf des Gedankengangs „Gelassenheit“ genannt werden wird.

Diese Zeit birgt aber zugleich auch eine Gefahr. Um nicht in der Dunkelheit der Nacht die Orientierung zu gefährden und jenes neue Denken zu finden, das von Heidegger gesucht wird, bedarf es eines „unscheinbaren Geleit[s]“, da zudem „das Gespräch immer schwieriger wird“(G 32). Das Problem beruht darin, das humane Denken „des Willens entwöhnen“(G 32) zu können und so „die rechte Gelassenheit“(G 32) zu erreichen. Dies ist es, was Heidegger fordert und er spricht somit nach eigenen Worten „ein erregendes Ansinnen gelassen aus“(G 32).

Die sinnwidrige Gepflogenheit, das der Wille die menschliche Gedanken und Handlungen leitet, muss überwunden werden. Dies „erregende Ansinnen“, sich des Willens zu entwöhnen, ist jedoch „das Schwierigste“(G 33) und bildet den „Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit“(G 33). Das gelassene Denken liegt für Heidegger nicht im Bereich humaner Willensmacht und nicht der Mensch allein kann es finden, sondern es findet den Menschen. Denn auch hier gilt: „Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns“(AED 11). Der Philosoph fordert deshalb vom Menschen, sich auf etwas einzulassen, auf das er angewiesen ist, um seinem Wesen zu entsprechen. Was dies aber meint, vermögen die Protagonisten des Gesprächs bislang wiederum nur zu erahnen:

„G Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit meint; Aber ich
 ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist,
 sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist“(G 32f).

Um seinem eigentlichen Wesen zu entsprechen, muss der Mensch einfach Mensch sein, ohne dass es besonderen Zutuns bedarf. Heidegger ortet den Menschen seiner Zeit aber fern seiner Heimat, d. h. fern seiner Selbst. Deshalb ist es geboten, im Denken eine

Richtung einzuschlagen, die dem Menschen erlaubt, wieder zu sich zu finden. Heideggers Weg der Gelassenheit soll die Möglichkeit aufzeigen, in einer Weise Mensch zu sein, die seinem eigentlichen Wesen gemäß ist. Die Gelassenheit kann zwar nicht allein durch eigene Initiative humanen Denkens erweckt werden, aber der Mensch muss seinerseits erst ein Bewusstsein entwickeln, um ihr Erwachen in ihm ermöglichen. Mit anderen Worten: Es ist unerlässlich, die entsprechenden Voraussetzungen zu schaffen, damit die Gelassenheit im Denken gedeihen kann, d. h. damit der Mensch wieder zu sich selbst zu kommen vermag. Wenn jedoch der Mensch von sich aus keine Handlungsmöglichkeit hat, um die Gelassenheit aktiv herbeizuführen, was bleibt dann als Alternative? „Was soll ich dann in aller Welt tun?“ (G 34) Diese Frage des *Forschers* beantwortet der *Lehrer* in Heideggers Gespräch mit der Aufforderung, zu warten: „Wir sollen nichts tun sondern warten“ (G 35). Die Verunsicherung des *Forschers*, dessen charakteristischer Tatendrang und Unternehmungsgeist zurückgewiesen werden, wird zusehends noch stärker durch diese Aussage. Er bringt seine völlige Ratlosigkeit zum Ausdruck: „Worauf sollen wir denn warten? Und wo sollen wir warten? Ich weiß bald nicht mehr, wo ich bin und wer ich bin“ (G 35). Ist dieses „Warten“ schlicht Lethargie? Meint Gelassenheit bei Heidegger einfach Passivität? Worauf zielt dies Warten? An welchem Ort findet es statt? Handelt es sich um ein „kraftloses Gleiten- und Treibenlassen der Dinge“ (G 33)?

Die *Identitätskrise* des *Forschers* verdeutlicht Heideggers Bemühung, die durch diesen Charakter projizierte Zugangsart zur Welt und zur Wirklichkeit zu verabschieden. Gelassenheit ist für Heidegger keineswegs anspruchslos. Sie befindet sich „außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität“ (G 33). Das *Worauf* des Wartens ist ungerichtet, als Bereitschaft des Geöffnet-seins. Das *Wo*, der Ort dieses Wartens, bleibt ebenso unbestimmt, wenngleich auch nur in Hinsicht einer räumlichen Fixierung. Als *die* Gegend aller Gegenden ist die „Gegnet“ die Dimension des *Gelassenheits*-Geschehens. Der *Forscher* in Heideggers Gespräch scheint die Sicherheit darüber einzubüßen, seine eigene Identität und seinen Aufenthaltsort zu kennen. In dieser Loslösung von bisherigen Vorstellungen beginnt das „Lassen“ und auf dem Weg des gelassenen Denkens kann diesen beiden Aspekten humaner Existenz eine neue Bestimmung zugeordnet werden.

Im *Lassen* liegt *Warten*. Erst diese Haltung gibt dem, was ist, die Möglichkeit zurück, eigentlich zu sein, was es ist, d. h. die Freiheit zur Eigentlichkeit, die Eröffnung des Wirklich-sein-Könnens. Erst im Nicht-Wollen, vermag das humane Denken bereit und offen zu werden, wodurch dem „Offenen“ selbst und den Dingen ermöglichen wird, sich von sich heraus zu zeigen, als das, was es ist. So fordert es schon in *Sein und Zeit* die Phänomenologie nach Heidegger: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (SuZ 34). Für Heidegger ist es dem Denken auferlegt und auch möglich, diese Offenheit zu erreichen. Aber *ob* sich daraufhin und *was* sich sodann zeigt, liegt außerhalb humanen Einflusses. Dies wirft natürlich die Frage auf, von wem oder was dies denn dann ausgeht. In Heideggers Sicht ist es das *Offene* selbst, was sich dem Menschen öffnet.

Der Philosoph fragt nach dem Wesen des Denkens. Er sieht im Vorstellen, der Denkweise, die die neuzeitliche Subjektivität kennzeichnet, das Hindernis, das den Weg versperrt. Das Wollen und die Denkungsart des Menschen sind selbst das Problem:

- „F Ich kann mir dieses Wesen des Denkens mit dem besten Willen nicht vorstellen.
L Weil gerade dieser beste Wille und die Art ihres Denkens als Vorstellen Sie daran hindern“ (G 34).

Auf dem Weg zu einem *neuen Denken*, einem *Denken der Gelassenheit*, erteilt Heidegger deshalb eine „Absage an das Wollen“ (G 31). Diese Abwendung vom Willen stellt den ersten Schritt dar.

In den Bezirk des *wesentlichen Denkens* kommt der Mensch erst, indem er vom Willen ablässt und zugleich sein Denken einlässt in ein *Warten*. Erst in der Sammlung dieses Wartens, in dieser Offenheit kann Begegnung stattfinden. Diese Weite, der es sich zu öffnen gilt, liegt sowohl im menschlichen Geist als auch in der Welt, im umgebenden Naturraum. Die Erörterung der Gelassenheit erwägt den Ort, in dem die Gelassenheit ihren Platz finden kann und untersucht somit die Beziehung zwischen Denken und Wirklichkeit, zwischen Denken und Welt. Was die „Wirklichkeit des Wirklichen“ (VA 129) ausmacht, kann nach Heidegger erst in der Distanzierung zum intentionalen Denken erfahren werden. Gelassenheit ist deshalb für Martin Heidegger ein Weg, der den Menschen mitnimmt zu einem neuen Denken, das ein verändertes, ein seinem Wesen entsprechenderes, eigentlicheres Verhältnis zur Welt und sich selbst herbeiführen soll. Nicht der Mensch, der die Gelassenheit verwirklicht hat, steht im

Zentrum von Heideggers Gedanken, sondern die Beziehung von Mensch und Sein. Und um diesen Bezug wieder in die verloren gegangene Ordnung zu bringen, bedarf es der Methode mit dem Namen „Gelassenheit“.

Martin Heidegger beleuchtet in seinem Gespräch von der Gelassenheit den Bezug zum Sein, indem er den Ort dieser Beziehung bedenkt. Diese Gegend zeichnet sich durch Offenheit und Weite aus. Sie wird von ihm durch nichts konkret bestimmt, ist aber auch nicht als unendliche Leere zu erachten. An anderer Stelle verdeutlicht der Philosoph im Rückgriff auf die griechische Sprache, was er unter dem Begriff „Gegend“ verstanden wissen will:

„In dem Zeitwort *χωρίζειν* liegt ἡ *χώρα*, ὁ *χώρος* ; wir übersetzen: die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. Die Nennworte *χώρα*, *χώρος* gehen zurück auf *χάω* (wovon *χάος*), gähnen, klaffen, sich auftun, sich öffnen; ἡ *χώρα* als die Umgegend ist dann »die Gegend«. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet. (...) Wenn wir sagen >in der Gegend des Feldbergs<, so meinen wir weder nur >in der Richtung dahin< noch gar den Ort, den der Feldberg einnimmt, sondern die umgebende, Orte und Richtung gewährende, sich öffnende und entgegenkommende Weite“(GA 55, 335).¹⁷¹

Nicht lediglich „eine Gegend unter anderen“, sondern „die Gegend aller Gegenden“(G 38) soll den alten Horizont ersetzen. Dabei handelt es sich „um *die* Gegend“, die Heidegger eine alte Dialektform aufnehmend „Gegnet“(G 38) nennt¹⁷², worin noch das mittelhochdeutsche Verb „gegenen“ spürbar ist, das als „begegnen“ bzw. „entgegenkommen“ verstanden wurde.¹⁷³

Dieser offene Bereich ist der Ort der Begegnung. Entgegen humanen Drängens und Forschens nach etwas, steht hier die ihrem Wesen gemäße natürlichen Ordnung der Dinge. Entgegen jedweden menschlichen Bemühens sich der Welt und der Wahrheit zu bemächtigen, steht hier die offene Weite (der Natur in ihrem weitesten Sinne) als

¹⁷¹ Als Hinweis sei hier noch hinzugefügt, dass das griechische ἡ *χώρα* nicht nur auf die „Gegend“ verweist, sondern neben „Raum“ und „Ort“ zudem auch noch „Heimat“ bedeuten kann, was bezeichnenderweise wiederum direkt auf Heideggers Intensionslinie hindeutet.

¹⁷² Zu Recht weist Beierwaltes darauf hin, dass Heidegger durch den Begriff „Gegnet“ dem Substantiv „Gegend“ einen „*verbalen* Charakter“ beilegen will (Beierwaltes, a.a.O., S. 11, Anm.). Es handelt sich dabei aber nicht um „ein Konstrukt Heideggers“(ebd.), sondern um einen veralteten Terminus, der im schwäbischen Dialekt tatsächlich verwendet worden war. Vgl. dazu: Schwäbisches Wörterbuch, bearbeitet von H. Fischer, Bd.3, Tübingen 1911, S. 177

¹⁷³ Vgl.: Duden Bd.7: Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim 1989, S. 223

Charakteristikum von Wirklichkeit. Der Forscherdrang des Menschen soll nicht unterdrückt oder gar aufgegeben werden, aber die permanente Fixierung darauf gelöst werden und die prinzipielle Geisteshaltung einen Wandel erfahren. In dieser neuen Zugangsweise zur Welt, die Heidegger als „Gelassenheit“ figuriert, wird dem Seienden jenes ungestörte Selbst-sein-Können ermöglicht, das ihm vormals als Objekt des An-, Ein- und Zugriffs vorstellenden Denkens verwehrt blieb. In dieser Haltung wird humanes Forschen nicht mehr zum „Angriff auf die Natur“ (G 69), sondern selbst Teil dieser natürlichen Ordnung. Dies bedingt folglich nicht, das alltägliche Leben und Denken des Menschen gänzlich aufzugeben. Erforderlich ist vielmehr, das Verhältnis zu den Dingen zu verändern, um in dieser Ruhe sodann der Wirklichkeit und Präsenz der Welt bewusst werden zu können.

In der Weite dieser Gegend, „durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht“ (G 38), herrscht die natürliche Ordnung der Dinge. In dieser Ruhe liegt die Bewegung des Sich-Zeigens und des In-sich-Zurückkehrens. Der „Zauber“ von dem Heidegger spricht, ist nichts Mysteriöses, sondern etwas, das den Menschen sozusagen wieder zum *Staunenden* macht. Zu staunen gilt es über die Harmonie, deren Inkomparabilität und Uneinholbarkeit nur in der Natur der Sache selbst und nicht außerhalb begründet liegt. Heideggers Gelassenheit zeigt somit eine zirkuläre Bewegung auf, die sowohl den platonischen Ausgang allen Philosophierens im Staunen (*θαυμάζειν*)¹⁷⁴, als auch dessen Harmonie-Gedanken (*ἁρμονία*)¹⁷⁵ – freilich in veränderter Form – aufnimmt.

Heidegger findet in der *Gegnet* den Ort der Gelassenheit. Diese wird konzipiert im Gegensatz zu jenem transzendentalen Horizont, den der Philosoph kritisiert und überwinden will. Das *andere Denken*, das dort Raum findet, nennt das Wort „Gelassenheit“. Es bedenkt das Wesen des Denkens (des Menschen und des Seins), das in der unbegrenzten Offenen liegt und das deshalb nicht in gewohnten Bahnen alter Denkstrukturen „aus der Beziehung zu uns [zu] kennzeichnen“ (G 39) vermocht werden kann. Allein, der Mensch ist schon stets auf es bezogen, ebenso wie es mit ihm in

¹⁷⁴ Vgl.: Platon: Theätetos, 155d

¹⁷⁵ Vgl.: Platon: Politeia, 432b ff.

Beziehung steht. Diese Relation ist es, was Heideggers Gelassenheit nennt und was in ihr reflektiert und erfahren werden soll.

An anderer Stelle nennt Heidegger später diesen gegenseitigen Bezug in der negativen Form den „Entzug“. Denn für ihn ist doch der „Mensch allererst Mensch“, indem er „gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses“ ist und dadurch in den „Entzug“ (VA 130) weist. Mit den Worten Hölderlins betont Heidegger auch an dieser Stelle die Ungerichtetheit dieses Weisens, indem er aus dessen mit *Mnemosyne* überschriebenen Werk zitiert: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos...“ (VA 130). Somit zeigt sich auch hier ein Grundthema des Heidegger'schen Denkens, das in vielerlei Variationen in seinem Werk erklingt.

Ein zentrales Moment dieser für den Leser schwer erfassbaren Beziehung lässt sich mit einem anderen Leitmotiv seines Denkens verdeutlichen: der „Geworfenheit“¹⁷⁶. Nicht am Menschen liegt es, dieses Verhältnis zum Sein aufzubauen, er ist vielmehr von jeher als Dasein in die Existenz *geworfen*¹⁷⁷ und somit ohne sein nachträgliches Zutun bereits in dieser Bezogenheit. Der Wille ist ohne Belang für das *Da* humanen Seins, da dieses sich ohne menschliche Mitwirkung ereignet.¹⁷⁸ Als solchermaßen *Ereigneter* ist der Mensch in der Gelassenheit zugleich als Dasein auf das Sein beziehend, denn auch der „Entzug ist (...) Ereignis“ (VA 129).

Das Denken der Gelassenheit meint, die vom Sein dem Menschen aufgegebenen Bewegung wiederum zum Sein selbst hin auszurichten. Schon in der Existenzialanalyse, die in *Sein und Zeit* vorgenommen wurde, zeigt sich die Bezogenheit als zentrales Moment des Daseins, so am deutlichsten wohl in den Existenzialien „Geworfenheit“ und „Sorge“.¹⁷⁹ Auf diese Weise verweist Heideggers *Gelassenheits*-Konzept auf das schon dort entwickelte Spannungsfeld von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“.¹⁸⁰

Den Bezugs-Charakter des Daseins, wie er schon in *Sein und Zeit* entwickelt wurde, kurz und prägnant zusammenfassend kann man feststellen: „Der Mensch ist nicht, er hat

¹⁷⁶ Vgl. v.a.: SuZ §§ 29, 31, 38, 58, 68b; WM 165ff., 337ff.

¹⁷⁷ Vgl. SuZ §29, S. 135: „Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten.“

¹⁷⁸ Zum *Ereignis*-Denken Martin Heideggers vgl. Kap. 4.3.2. *Ereignis*

¹⁷⁹ Vgl. SuZ § 29 („Geworfenheit“) bzw. §§ 49ff. („Sorge“). Auf die Vergleichbarkeit der existenzialen Bestimmung des Daseins in *Sein und Zeit* und der Topologie humanen Seins, die Heideggers Gelassenheitsdenken erbringt, wird im weiteren Verlauf noch einzugehen sein.

¹⁸⁰ Vgl.: SuZ v.a. §§ 9, 25-27

zu sein. 'Zu-sein' ist die menschliche Grundstruktur.¹⁸¹ Als Dasein hat der Mensch zu sein, es ist seine „Bestimmung!“¹⁸² Im gelassenen Denken erinnert und besinnt er sich dessen. Bildlich gesprochen führt somit die Bewegung dieses Denkens *vom Sein zum Dasein* und zurück *vom Dasein zum Sein*. Die Gelassenheit nennt beide Richtungen dieser oszillierenden Bewegung des Denkens, eines Denkens *zu-Sein-zu*.

Für die Einordnung der Gelassenheits-Konzeption in den Gesamtrahmen des Heidegger'schen Seinsdenkens ist von zentraler Bedeutung, dass die Beziehung zu der den Menschen ansprechenden offenen Weite ursprünglicher Natur ist:

„Die Gelassenheit kommt aus der Gegnet, weil sie darin besteht, daß der Mensch der Gegnet gelassen bleibt und zwar durch diese selbst. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen, insofern er der Gegnet ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der Gegnet ursprünglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst“(G 49f.).

Diese *Zugehörigkeit* ist folglich nicht vom Menschen erwirkt und nicht von ihm abhängig, sondern bereits in der Natur des Menschseins fundiert. Die *Ursprünglichkeit* der Bezogenheit liegt schon darin begründet Mensch zu sein, und sie hebt hervor, dass humanes Denken und Handeln weder diese Beziehung erschaffen hat, noch sie zu beenden vermag.

Bei Martin Heidegger ist Gelassenheit die hohe Kunst des Wartens. Jedoch besagt dieses „Warten“ nicht lediglich einen zeitlichen Aufschub, sondern ist elementarer Aspekt des gelassenen Denkens als Unterwegs-Sein. Auch in diesem Zusammenhang gilt die an anderer Stelle von Heidegger formulierte Bewegung, die im Warten stattfindet:

„Warten heißt hier: Ausschau halten und zwar innerhalb des schon Gedachten nach dem Ungedachten, das sich im schon Gedachten verbirgt. Durch solches Warten sind wir bereits denkend auf einem Gang in das zu-Denkende unterwegs“(VA 133).

Erst in dieser Erinnerung, die in der Sammlung des Wartenden vollzogen wird, kann der Mensch angesprochen werden: „Aus der Erfahrung des Wartens, und zwar des Wartens auf das Sichöffnen der Gegnet, und in der Beziehung auf solches Warten wurde dieses

¹⁸¹ Baruzzi, A.: *Alternative Lebensform*, Freiburg i. B. 1985, S. 33. Vgl.: ders.: *Machbarkeit*, Freiburg i. B. 1996, S. 69; ders.: *Philosophieren mit Jaspers und Heidegger*, Würzburg 1999, S. 11. Der Begriff „Zu-sein“ ist Heideggers *Sein und Zeit* entnommen: „Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein“(SuZ §9, S. 42).

¹⁸² Im Anhang von Heideggers *Sein und Zeit* findet sich zu genanntem Stichwort („Zu-sein“) in den *Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors* folgender Hinweis: „daß es zu seyn ›hat‹; Bestimmung!“ (SuZ, Anhang, S. 440).

als Gelassenheit an-gesprochen“(G 50). Die Gelassenheit bezeichnet insofern ein „wahres Verhältnis, wenn es von dem, wozu es sich verhält, in seinem Wesen gehalten wird“(G 48). Es ist mehr nötig als der Mensch allein zu leisten vermag, aber dieses „wahre Verhältnis“ erfordert vom humanen Denken Offenheit. Obwohl die Gelassenheit nicht willentlich herbeigeführt werden kann, ist das Erwarten dennoch nicht mit Passivität gleichzusetzen. Der Mensch muss der Gegnet als wahrhaft geeignet begegnen:

- „L Wenn wir aber der Gegnet schon geeignet sind?
F Was hilft uns das, wenn wir es doch nicht wahrhaft sind?
G Wir sind es also und sind es nicht“(G 51).

Es liegt am Menschen sich zu öffnen für das, was ihm entgegenkommt. Dieser für Heidegger unumgänglich notwendige Entschluss zur Offenheit bedeutet, sich vom vorstellenden Denken, das ein das Wesen verstellendes und somit verbergendes ist, abzuwenden und zugleich in ein „*Andenken*“(G 60) zurückzufinden. Als Rückkehr muss dies deshalb bezeichnet werden, als der Mensch doch schon von jeher darin sein ursprüngliches Wesen hat. Die „Entschlossenheit“, die Heidegger auf *Sein und Zeit* verweisend, „als das *eigens* übernommene Sichöffnen des Daseins *für* das Offene“(G 59) denkt, zeigt die Möglichkeit, aber auch die Aufgabe des Menschen auf, der den Weg der Gelassenheit beschreitet.¹⁸³ Obschon der Mensch seinem Wesen nach offen ist, bedarf es noch der „Entschlossenheit“ dazu. Martin Heidegger verneint im Zusammenhang der Gelassenheit zwar bewusst den *Willen*, aber wie sonst kommt man, ohne sich in seinem Bereich aufzuhalten, zu einem Entschluss?

Heidegger gesteht dem Beginn des Gangs der Gelassenheit eine „Spur“ von Willen zu. Diese wird aber im weiteren Verlauf zurückgelassen. Den Weg muss der Mensch zunächst gehen wollen, aber ist die Bewegung erst initiiert, so trägt diese sich selbst. Der Wille bringt sozusagen den Stein zwar erst ins rollen, diese Motivation bleibt aber zurück, während sich das Angestoßene weiter bewegt. Heidegger beschreibt dieses Phänomen folgendermaßen:

„Die Gelassenheit ist in der Tat das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und ein Absehen vom Wollen des Horizontes. Dieses Absehen kommt nicht mehr aus einem Wollen, es sein denn, der Anlaß zum Sicheinlassen in die

¹⁸³ Vgl. auch SuZ §§ 60, 62

Zugehörigkeit zur Gegnet bedürfe einer Spur des Wollens, welche Spur jedoch im Sicheinlassen verschwindet und vollends in der Gelassenheit ausgelöscht ist“(G 57).

Der Weg der Gelassenheit ist für Heidegger ein „Erinnern“(G 60).¹⁸⁴ Aber der Mensch muss sich eben auch erinnern wollen und zwar gemäß der von Heidegger geforderten Weise der Abwendung von dem das tägliche Leben bestimmenden Willen. Diese Abkehr beinhaltet allerdings für den Philosophen nicht den Rückzug aus der Gesellschaft, wie beispielsweise in Form einer zeitweisen Isolation zum Zwecke der Kontemplation. Denn obgleich Heideggers Gang auf jenem Feldweg in der beschriebenen räumlichen und zeitlichen Situation eine Art „Abgeschiedenheit“ nahe legt, symbolisiert dies jedoch vor allem einen Übergang. Der Feldweg führt die Gehenden weg von gewohnter humaner Umwelt (als be- und verbauter Wirklichkeit) und hin zur freien Natur (als unverstellter und unbegrenzter Offenheit). Die hereinbrechende Dämmerung schafft den Übergang von den Aktivitäten, die die Besorgungen des Tages erfordern, hin zur Ruhe der Nacht, in der das humane Denken sich frei von solchen Zwängen zu entfalten vermag. Somit findet sich auch schon in den Rahmenbedingungen des Spaziergangs dasjenige, was Heidegger mit dem Gespräch intendiert: Der Gang des Denkens auf dem Feldweg soll zum Übergang führen, zur Überführung in ein *anderes* Denken, zum Wechsel ins *gelassene* Denken, zur Brücke ins *Denken des Seins*. Dies geschieht jedoch nicht in der Stille einer Meditation, sondern im Sprechen, im Gespräch. Dieser Gang ist kein einsamer, sondern findet als Diskussion dreier Menschen statt. In der Sprache selbst eruiert Heidegger das Medium, welches das Verborgene zu enthüllen vermag, wenn auch zunächst nur in Form einer *Ahnung*¹⁸⁵. An anderer Stelle beschreibt Heidegger das jenseits aller Gefühlsduselei angesiedelte Potential des „Ahnens“ als rezeptive Fähigkeit genauer:

„Wenn hier vom Ahnen die Rede ist, dann soll nicht an die Stelle des Begriffes und seiner Strenge ein schweifendes Gefühl zufälliger Gemütszustände gesetzt werden. Das Wort Ahnen soll uns in die Richtung weisen, zu bedenken, daß das, was hier ins Wissen gebracht werden soll, sich nicht vom Menschen her, durch seine bloße Willkür, aufstellen läßt. Ahnen meint das Fassen von solchem, was auf uns zukommt, dessen Kommen längst waltet, nur daß wir es übersehen...“ (GA 51, 12).

¹⁸⁴ Das Motiv des „Erinnerns“ im Gelassenheitsgespräch verweist unwillkürlich auf das häufig bei Heidegger auffindbare Thema der „Seinsvergessenheit“. Vgl. dazu u.a.: SuZ §1; VA 67ff.; WM 368ff.; HW 364ff.; etc.

¹⁸⁵ Vgl. G 32

Im „Ahnens“ sieht der Philosoph neue Horizonte eröffnet, jenseits des Kalkulierbaren, d. h. jenseits des rechnenden Denkens, denn es ist eben nicht als „Vorstufe an den Treppen des Wissens“ zu begreifen, sondern bildet „die Halle, die alles Wißbare verhehlt, d. h. verbirgt“(WhD 173). Diese Erfahrung in Form des Ahnens, das Heidegger mit dem „Wittern“ und der „Witterung“¹⁸⁶ bei Tieren vergleicht, ist zwar jedem Einzelnen zugänglich, ergibt sich aber nicht, ohne dass der Mensch seinen Beitrag dazu leistet.

Um einer solchen Ahnung gewahr zu werden, bedarf es der Anstrengung, der Besinnung und der Geduld des Wartenkönnens. Das ahnende Denken ist „wesenhaft strenger und anspruchsvoller“(GA 51, 12) als jedwedes Bemühen innerhalb des rechnenden Denkens. Es kann nicht erzwungen werden, muss aber durch anhaltende Sammlung für das Offene ermöglicht und vorbereitet sein:

- „L In der Gelassenheit könnte sich eine Ausdauer verbergen, die rein darin beruht, daß die Gelassenheit je und je reiner ihres Wesens inne wird und, es ausdauernd, in ihm steht.
- G Das wäre ein Verhalten, das sich nicht in eine Haltung aufspreizte, sondern in die Verhaltenheit sich sammelte, die stets die Verhaltenheit der Gelassenheit bliebe“(G 59).

Für diese ausdauernde Haltung findet Heidegger den Begriff „Inständigkeit“. Aus einem seiner früheren Texte zitierend, erläutert er im Feldweggespräch damit diese Tugend als „das echte Wesen der Spontaneität des Denkens“(G 60), des „edlen Erinnerns“:

„Inständigkeit

Nie ein Wahres allein,
Die wesende Wahrheit
Heil zu empfangen
Für weite Beständnis,
Bestell das denkende Herz
In die einfache Langmut
Der einzigen Großmut
Edlen Erinnerns“(G 60).¹⁸⁷

¹⁸⁶ Vgl. WhD 172

¹⁸⁷ Vgl. auch DE 27. Unter der Überschrift *Winke* findet sich dort unter anderem das ursprünglich 1941 von Heidegger niedergeschriebene Gedicht.

Die Formulierung Heideggers, an dieser Stelle das „echte Wesen der Spontaneität“ anzusprechen, verweist unverkennbar auf Kant. Dessen Bestimmung der *Spontaneität des Denkens*¹⁸⁸ entstammt und entspricht jenem traditionellen transzendentalen Horizont, den es in Heideggers Augen zu überwindenden gilt.

Gelassenheit meint für Heidegger Denken als „*Andenken*“(G 60) und somit das Zurück zum Wesen. Allerdings ist es nicht unwichtig zu beachten, dass dieses *andenkende Denken* zwar erst durch eine Distanzierung zum allgemein vorherrschenden und allzeit gegenwärtigen *rechnenden Denken* ermöglicht wird, es dieses aber keineswegs völlig negiert, d. h. nicht in Opposition zu diesem tritt und es ablösen soll. Die Abkehr wendet dem die Wahrheit verstellenden Denken zwar den Rücken zu, aber diese bisherige Denkungsart wird nicht – einer überflüssigen Last gleich – abgeworfen.

4.1.3. Gelassenheit als Ethik?

Die Gelassenheit im Sinne Martin Heideggers zielt darauf, den Menschen und sein Verhältnis zur Welt zu verändern. Diese Verwandlung vollzieht sich im Denken. Im Andenken muss der Mensch sich dessen erinnern, was wesentlich, aber vergessen ist. Dieser zentrale Bestandteil humanen Wirklich-Seins kann – so der Hoffnungshorizont des Philosophen – in der Erinnerung wiedererweckt und in seiner Bedeutsamkeit verinnerlicht werden. Dieses *Ver-innern* bedarf vom Menschen einer Ausdauer, in der er erst jenes Bezuges zum Offenen inne zu werden vermag. Deshalb liegt in der von Heidegger eingeforderten *Inständigkeit* auch ein direkter Appell: „Bestell das denkende Herz“(G 60)!

Nicht zur Abkehr von der Welt und ihren Erscheinungen führt Heideggers Konzept der Gelassenheit, sondern zu einer neuen, veränderten Betrachtung, zu einem neuen, veränderten Bedenken von Wirklichkeit. Nicht zum Stillstand soll der Mensch gegenüber dem Lauf der Welt durch die gelassene Haltung gelangen, sondern in der

¹⁸⁸ Vgl.: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1995, u.a. S. 110[B94/A69], 116[B102/A77], 360[B430]

„Gelassenheit zu den Dingen“ und der „Offenheit für das Geheimnis“ die Chance finden, mit dem Fortgang der Zeit Schritt halten zu können. Darin kann folglich auch eine ethische Komponente der Gelassenheit bei Martin Heidegger geortet werden.

Durch das Zusammenspiel beider Aspekte der Gelassenheit entwirft Heidegger die Hoffnung, dem entgegentreten zu können, was dem Menschen die Heimat zu rauben droht. In einer durch das gelassene Denken entwickelten neuen Bodenständigkeit, auf einem durch solches Denken gegründetem „neuen Grund und Boden“(G 24), kann der Mensch den Halt finden, um dem Ansturm der ihn bedrängenden Technik standhalten zu können. Diese neue Verwurzelung wäre schließlich vielleicht sogar in der Lage, jene alte und nun kontinuierlich zur Neige gehende Bodenständigkeit in einer veränderten Ausprägung zurückzugewinnen.

Der Mensch ist im Begriff sich selbst seiner Heimat zu berauben, so ergibt Heideggers Prüfung des Zeitgeistes. Denn nicht nur jenen, die in Folge des 2. Weltkrieges zu Vertriebenen wurden, sondern allen Menschen droht die Entfremdung der Heimat. Nach Heideggers Befund wurde und wird das humane Leben noch immer vom rechnenden Denken bestimmt und hat sich in der Folge vom Essentiellen entfernt, nämlich dem eigentlichen Wesen des Denkens und somit dem eigentlichen Wesen des Menschen. Nicht zuletzt infolge der Reizüberflutung durch die „modernen technischen Nachrichteninstrumente“(G 15) sieht Heidegger den Menschen dieser Welt des Scheins näher, als er es der „heimatlichen Welt“(G 15) ist. Lässt der Mensch sich weiterhin von diesen Dingen derartig bestimmen, so wird seine Entwurzelung noch zunehmen und durch den Totalitarismus des Scheins sein ursprüngliches Naturell „verbiegen, verwirren und zuletzt veröden“(G 23).

Aber nicht die gänzliche Aufgabe jenes kalkulierenden Denkens, nicht Stillstand noch den Rückschritt in ein vor-technisches Zeitalter fordert der Philosoph. Es gilt nach Heidegger vielmehr neue Wege zu gehen, ein neues Denken zu ermöglichen, das nicht darauf zielt das schon vorhandene zu ersetzen, sondern eine wesentliche Ergänzung des Denkens und damit des humanen Präsent- und Wirklich-Seins als solchem verkörpert. Durch die Zu- und Wiedergewinnung solchen konstitutiven Denkens, das Heidegger in dem Begriff „Gelassenheit“ subsumiert, wird jenes Panorama wieder zugänglich, in dem der Mensch die seinem eigentlichen Wesen gemäße (neue und alte) Heimat ausmachen kann.

Die Ethik bedenkt nach Heidegger „den Aufenthalt des Menschen“(WM 356). Der Breisgauer denkt hier wieder einmal „griechisch“¹⁸⁹ und sieht in dem von Heraklit überlieferten *ethos* (ἦθος) den „Ort des Wohnens“, jenen „offenen Bezirk“ des „Aufenthaltes“(WM 354). Das von Heidegger geforderte Denken fragt nach der Wahrheit des Seins und beleuchtet dabei die Topographie humanen Wirklich-sein-Könnens.

Doch selbst wenn dabei der Aufenthalt des Menschen *vom Sein her* und *auf das Sein hin* lokalisiert wird, handelt es sich, so der Philosoph weiter im *Brief über den Humanismus*, gleichwohl nicht um Ethik. Sowohl Ethik als auch Ontologie ortet Heidegger innerhalb des Horizonts der Metaphysik. Die „ursprüngliche Ethik“(WM 357) steht dagegen in klarem Bezug zum Seinsdenken.¹⁹⁰ Heideggers Trachten gilt einem Denken, das ein „Andenken an das Sein und nichts außerdem“ darstellt, das „weder theoretisch noch praktisch“ ist und das „kein Ergebnis“(WM 358) im herkömmlichen Sinne vorzuweisen hat, das aber dennoch darauf zielt, dass der Mensch zurück zu sich selbst, zurück zu seinem Wesen finden kann.

Obschon dem Aktus solchen Denkens des Seins von Heidegger eine Zweckmäßigkeit in sich selbst attestiert wird, stellt sich die Frage, ob der anvisierte innere Umschwung nicht selbstverständlich auch das humane Handeln im alltäglichen *In-der-Welt-sein* beeinflussen muss. Würde nicht das wesengemäßere Denken zweifellos Auswirkungen auf den Lebensvollzug haben? Sollte sich durch einen fortschreitenden Zugewinn an Wahrhaftigkeit nicht auch proportional dazu das menschliche Verhalten ändern, d. h. die humane Lebenspraxis dieser Wirklichkeit entsprechender werden? Heidegger betont zwar bewusst die Begrenzung seiner Ausführungen auf den Bereich des Denkens. Aber die ethischen Impulse, die in diesem Denkansatz mitschwingen sind nicht zu leugnen.

¹⁸⁹ Vgl.: WM 354

¹⁹⁰ Vgl. WM 357: „Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie.“ In diesem Sinne erläutert auch Santiesteban Baca den Zusammenhang: „Die ursprüngliche Ethik meint (...) keine Herauslösung der Ethik als eigenständige Disziplin. Sie steht vielmehr in unmittelbarer Nähe zum Seinsdenken und läßt dieses im ursprünglich ethischen Licht erscheinen“(Santiesteban Baca, L.C.: Die Ethik des ‘anderen Anfangs’, Würzburg 2000, S. 235). Vgl. hierzu auch u.a.: Schirmacher, W.: Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger, Freiburg/München 1983; sowie ders.: Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982), hrsg. v. H. Krings u.a., Freiburg/München 1982, S. 405-410; ders.: Gelassenheit bei Schopenhauer und Heidegger, in: Schopenhauer Jahrbuch 63 (1982), hrsg. v. A. Hübscher, Frankfurt a. M. 1982, S. 54-66

Natürlich liefert das Gelassenheitsdenken Heideggers keine konkreten Handlungsanweisungen oder Richtlinien für den täglichen Lebensvollzug. Aber die Gelassenheit dient eben auch nicht dazu, das gewohnte Denken und Handeln zu ersetzen, sondern soll durch ein neues Denken humane Sichthorizonte verändern. Das Neue soll das Alte nicht verdrängen und seinen Platz einnehmen, es soll durch dieses besinnliche Denken nicht das gewohnte rechnende Denken abgelöst werden. Das Besinnen soll nicht mit dem Rechnen ausgetauscht werden, da beide Denkart „jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind“(G 13). Allein, erst durch das Wiedererlernen des Andenkens, wie es die Gelassenheit zu beschreiben versucht, vermag der Mensch in steigendem Maße seinem Wesen gemäß zu sein und folglich sein Handeln dementsprechend umzuorientieren.

Konkret nennt Heidegger die nötige Neuordnung humaner Sicht- und Verhaltensweisen gegenüber der *Technik*, welche seinem Befund zufolge in ihrem Fortgang „immer schneller ablaufen und nirgends aufzuhalten sein“(G 19) wird. Dieser Entwicklung kann und will sich der Philosoph aber auch gar nicht entgegenstellen, er erhofft jedoch den Menschen dazu zu bringen, sich nicht im Strom technischer „Machbarkeit“¹⁹¹ zu verlieren.

Die Verhandlung der modernen Technik erfolgt bei Heidegger aus und im Horizont seines Verständnisses des *Seinsgeschicks*. Durch eine umfassende Bestimmung von *Technik* im Ganzen zielt seine Analyse nicht etwa auf eine partikuläre oder gar generelle Ablehnung von Technik, sondern beleuchtet und kritisiert durch die Frage nach dem „Wesen der Technik“(VA 9) das mit ihr verknüpfte Welt- und Wirklichkeitsbild in seinem Universalitäts- und Primatsanspruch. Heidegger thematisiert mit seiner Fragestellung im Hinblick auf die Technik den Selbst- und Weltbezug des Menschen, der eben nicht nur Technik-immanent, d. h. innerhalb des Technischen selbst und des Umgangs mit technischen Apparaturen, sondern auch und gerade im Gesamtbereich von Wirklichkeit begegnet.¹⁹²

¹⁹¹ Unter diesem Titel Beschreibt Baruzzi u.a. den Zusammenhang von *Technik* und *Gelassenheit* im Denken Martin Heideggers (Baruzzi, A.: *Machbarkeit*, Freiburg i. B. 1996, S. 80ff.).

¹⁹² Vgl. hierzu und zum Folgenden Weinmayr, E.: *Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers*. Mit einem Blick nach Japan, München 1991. Weinmayr betont, dass Heidegger „nicht der Technik als einem Teilbereich gegenwärtiger Wirklichkeit neben Wirtschaft, Kultur, Politik, usw.“ nachspürt. Indem das Wesen der Technik in den Fragehorizont gerückt wird, geht es Heidegger vielmehr

Entgegen verbreiteten anthropologisch-instrumentellen Bestimmungen von „Technik“¹⁹³, sieht Heidegger in ihr weniger ein Anwendungsverhältnis, sondern vielmehr eines des „Her-vor-bringens“ (VA 15). Das Verständnis von Technik als Instrument humaner Welt- und Selbstherstellung ist für Heidegger zu verabschieden. Im Rückgriff auf den griechischen Begriff „τέχνη“ und im Zusammenhang mit „ποίησις“ und „ἐπιστήμη“ (VA 15f.) distanziert sich der Philosoph von der Auffassung, Technik sei „ein Tun des Menschen“ oder werde von ihm als „Mittel für Zwecke“ (VA 10) eingesetzt. Für Heidegger bezeichnet „Technik“ in ihrer Gesamtheit „eine Weise des Entbergens“ (VA 17). Durch sie treten jene Dinge in Erscheinung, die nicht auf natürliche Art bzw. als Natur selbst offenbar zu werden vermögen. Auf diese Weise ist sie Bestandteil des Geschehens von Entbergung, d. h. von Wahrheit als Unverborgenheit (*ἀλήθεια*).¹⁹⁴ Aber gemäß Heideggers Befund hat das „Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht“ (VA 18), nicht den Charakter des Erscheinen-Lassens, sondern den des „Stellens“ (VA 20). Dies versteht der Denker als „Herausforderung“ (VA 20) bezüglich jener Potentiale der Natur, die zur Energie- und Rohstofflieferung dienen, d. h. die gefördert und gespeichert werden können. Somit wird Natur zunehmend nur noch als „Bestand“ (VA 30) erachtet und verrechnet, wobei dessen „Steuerung und Sicherung“ (VA 31) das Denken und Handeln des Menschen bestimmt. Als Ziel dieses von der Technik okkupierten Denkens wird lediglich die immanente Steigerung und „Selbstsicherung“ (VA 88) anerkannt und infolgedessen die „Ziellosigkeit zum Ziel“ (VA 88) erklärt. Nach der Heidegger'schen Diagnose befindet sich die Technik durch die „Herstellung der unbedingten Möglichkeiten eines Herstellens von allem“ (VA 91) in einem sich selbst tragenden Prozess, dessen kreisförmige Bewegtheit als alleinige Richtung die Selbststeigerung des Machbaren kennt.¹⁹⁵

um „eine ‘transzendental-logische’ Reflexion auf die Selbst- und Weltverhältnisse des Menschen, die alle Bereiche gegenwärtiger Wirklichkeit durchziehen und in Form von scheinbar selbstverständlichen und notwendigen Rationalitätsmustern, Erwartungs- und Erfahrungshorizonten prägen“ (a.a.O., S. 176).

¹⁹³ Zur Einordnung der Heidegger'schen Konzeption innerhalb der diesbezüglichen Diskussion vgl. Müller, S.: Dimension und Mehrdeutigkeit der Technik, in: Philosophisches Jahrbuch, 90, hrsg. v. Krings, H. u.a., Freiburg/München 1983, S. 277-298

¹⁹⁴ Vgl. VA 17

¹⁹⁵ In diesem Sinne betont Müller, dass Heidegger den darin waltenden Ausschließlichkeitsanspruch als alleinige Möglichkeit allen „Anwesendseinkönnens“ offen legt: „Im Anforderungshorizont des ‘Ge-stells’ zu universalem Ausgriff und zu rastloser Selbststeigerung getrieben, vollzieht die moderne Technik allein eine mögliche Weise des Anwesendseinkönnens, um sie als die ausschließlich gültige zu behaupten“ (Müller, a.a.O., S. 292).

Diese Eigendynamik ortet der Philosoph zwar nicht „jenseits alles menschlichen Tuns“, jedoch findet der Vorgang „auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgeblich *durch* ihn“(VA 27) statt. Der Mensch wird seinerseits selbst der „Herausgeforderte“, indem er nämlich dazu bestimmt ist, „das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen“(VA 27). Die Summation dieses „Stellens“ nennt Heidegger „das Ge-stell“(VA 23).¹⁹⁶

Den Terminus will der Denker nicht in seiner umgangssprachlichen Bedeutung, etwa als „Knochengerippe“ oder „Büchergestell“(VA 23) verstanden wissen, sondern als Ausdruck für „die versammelnde Einheit aller Weisen des Stellens“(GA 15, 366). Somit sind mit diesem Begriff alle Arten des Stellens verbunden, d. h. alles *Ab-, An-, Auf-, Aus-, Be-, Bereit-, Dar-, Ein-, Entgegen-, Er-, Gegenüber-, Her-, Nach-, Über-, Um-, Unter-, Ver-, Vor-, Zu-, Zusammen-stellen, et cetera*.¹⁹⁷

Der Philosoph vergleicht das „Ge-stell“ mit einem „Gebirge“(VA 23) und dies verdeutlicht überdies, dass zwar das Ganze erblickt zu werden vermag, das Einzelne dagegen nur schwerlich oder überhaupt nicht auszumachen ist. Durch das Ge-stell bleibt dasjenige verstellt und verborgen, was eigentlich ist, es verhüllt das Sein und die Zusammengehörigkeit von Sein und Mensch. Diese Verstellung lässt den Menschen glauben, er selbst sei der Ursprung und Herr der Technik. Das Ge-stell ist aber wiederum nicht als verantwortliches *Subjekt* zu verstehen, sondern als Struktur zu erachten, in die der Mensch hineingestellt ist: „Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zu-stellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-stell“(ID 23). Im Ge-stell tritt die ambivalente Ausrichtung des Stellens zutage, denn das Sein stellt den Menschen, „das Wirkliche als Bestand zu bestellen“(VA 23). Obwohl Heidegger die Technik somit im Kontext von „Geschick“(VA 28) ortet, wäre es ebenso verfehlt, das Sein als solches zum *Macher* zu subjektivieren.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Die akkumulative Bedeutung der Vorsilbe „Ge-“ verbindet Heidegger auch mit anderen Begriffen, wie z.B. „Gebirge“(VA 23), „Gemüt“(ebd.), „Geschick“(VA 28), „Gehör“(VA 208), „Geläut“(US 30), „Gesetz“(ID 23).

¹⁹⁷ Diese Auflistung mag zunächst trivial erscheinen, ist aber schon deshalb nicht uninteressant, weil sie veranschaulicht, wie vielschichtig der Begriff „Stellen“ in der deutschen Sprache tatsächlich ist und welche Spannweite alltäglicher humaner Denk- und Handlungsakte allein mit dieser Wortsippe angesprochen werden können. Führt man sich dies vor Augen, wird zudem umso deutlicher, wie umsichtig demnach Heidegger den Sammelbegriff „Ge-stell“ gewählt hat.

¹⁹⁸ Auf Heideggers *Geschick*-Denken wird noch im folgenden Abschnitt (Kap. 4.2. *Der Satz vom Grund*) näher einzugehen sein.

Indem Heidegger in diesen Gedanken eine geschichtliche Ebene einbezieht, vermag er die aktuellen Ausprägungen der Technik aus ihrer Herkunft in der metaphysischen Denkungsart zu deuten. Das seit der Neuzeit vorherrschende Denkschema stellt Seiendes als Gegenstand vor. Durch dieses „Vor-stellen“(WM 184) erwirbt ein Objekt seine spezifische Gegenständlichkeit: „Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei noch in sich als das Ding stehenbleiben und als ein Ständiges sich zeigen“(ebd.). Gemäß Heideggers Befund hat die moderne technische Denkweise mit der für sie kennzeichnenden Typik des Stellens, die Eigenständigkeit von Seiendem durch die vergegenständlichende Vor-stellung ersetzt und den Dingen auf diese Weise eine „anders geartete Ständigkeit“(SvG 65f.) zugewiesen. Seiendes wird somit nur noch als „Bestand“ verhandelt, und dieser ist „bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen“(VA 20).

Heidegger ortet nun „die Gefahr“ schlechthin für das Wesen des Menschen darin, dass er mit fortschreitender Entwicklung auch sich selbst „nur noch als Bestand“(VA 30) wahrzunehmen vermag, zumal dieser bereits „heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen“(VA 31) begegnet. Diese Bedrohung humanen Wirklich-Seins erachtet der Philosoph noch für weitaus beunruhigender als jene Gefahrenpotentiale, die inmitten technischer Entwicklungsprozesse an sich auftauchen. Mit anderen Worten: Die Gefährdung, die Heidegger durch die Technik als Ge-stell gegenüber dem humanen Selbst- und Wirklich-sein-Können ausmacht, geht für den Denker weit über jene hinaus, die durch technikimmanente Prozesse und Technisches selbst für das menschliche Leben entstanden ist. Das Risiko humanen Selbstverlustes durch das Ge-stell ist in Heideggers Augen nicht zuletzt deshalb von so enormer Tragweite, da sich der Mensch im Gegensatz zu allgemein bekannten Gefahren sogenannten technischen „Fortschritts“, wie sie etwa die Entwicklung und Verbreitung von Nuklearwaffen in sich birgt, noch nicht der Dimension dieser inneren Bedrohung bewusst ist.¹⁹⁹

Wenn der Philosoph deshalb durch eine „Frömmigkeit des Denkens“(VA 40) zur Besinnung auf die Gefahr aufruft, ist nicht Flucht anvisiert, sondern durch die

¹⁹⁹ Vgl. VA 32: „Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen“. Siehe in diesem Sinne auch GA 15, 369

Infragestellung vorherrschender humaner Welt- und Selbstbezüge soll vielmehr zunächst der Blick auf die Gefährdung selbst eröffnet werden, indem diese von metaphysischen Verstellungen freigelegt wird. Doch der Gefahr, dass alles zum „Bestand“ verkommt²⁰⁰, d. h. dass der Mensch sich selbst im Gestell verliert – an technische Dinge und das Herstellen an sich – begegnet die Hoffnung auf „das Rettende“ (VA 32). Diese „Hoffnung auf einen Umschwung im Eröffnungsganzen von Sein und Mensch, eine Wendung, welche die Einzigkeit der Technik zurücknimmt“²⁰¹, ist auch jene Perspektive, welche in der „Gelassenheit“ von Heidegger anvisiert wird. Sein Konzept ist somit als Begegnung dieser Gefahr zu verstehen und man darf zu Recht folgern: „Heideggers letztes Wort zur Technik heißt nicht Gestell, sondern Gelassenheit.“²⁰² Insofern liegt in der Gelassenheit für den Denker der Schlüssel zur Pforte, die dem Menschen einen alternativen Zu- und Umgang mit der Natur ermöglichen soll. Auf andere Weise zu denken und zu handeln auf dem Weg der Gelassenheit, zielt deshalb auf ein neues Verhältnis des Menschen zu den Dingen und sich selbst.

Mit Fug und Recht darf dies wohl als „*Umkehr des Denkens*“²⁰³ bezeichnet werden. Ob man in der Folge aber von einer „Umkehr des Daseins“²⁰⁴ sprechen kann, die Heidegger fordere, erscheint zumindest fraglich. Die „Technik“ als *das* Zeichen der Zeit schlechthin ist für den Philosophen nicht abzulehnen, sondern dieser Herausforderung ist innerhalb konventioneller humaner Lebenspraxis zu begegnen. Der Status quo bedarf zwar unumgänglich einer Modifikation, aber Heidegger intendiert keineswegs eine totale Kehrtwendung. Denn es gilt sich von der Technik im rechten Maße zu distanzieren, um dann der Gefahr dieses Gestells entgegenzutreten, d. h. sie in ihrem Fluss ruhigen Schrittes begleiten zu können, anstatt in ihrem Strom zu ertrinken. In Konsequenz besagter „Umkehr“ läge aber eine Verabschiedung technischer

²⁰⁰ Vgl.: VA 28: „Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird.“

²⁰¹ Müller, a.a.O., S. 293

²⁰² Baruzzi, A.: Machbarkeit, Freiburg i. B. 1996, S. 80

²⁰³ Strolz, W.: Heidegger als meditativer Denker, St. Gallen 1974, S. 26

²⁰⁴ Wagner, J.: Meditationen über Gelassenheit, Hamburg 1995, S. 172. Der Formulierung Wagners muss einschränkend hinzugefügt werden, dass diese „Umkehr“ in Anbetracht Heideggers gleichzeitigem *Ja und Nein* (zum gegenwärtigen Denken und Handeln), nicht die Konsequenz aufweist, die der Terminus nahelegt. Sehen wir aber *diese* „Kehre“, wie jene vielbeschworene in Heideggers Denken, als modifizierte Fortführung eines Weges hin zu dem ursprünglichen Ziel, so kann auch der Aufruf zum gelassen Denken durchaus so verstanden werden.

Gebrauchsgegenstände in der Alltäglichkeit humaner Lebensführung nahe und dies schießt deutlich über Heideggers Ziele hinaus, die Technik zu entthronen und das Primat rechnenden Denkens zu beenden.

In einer „Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt“ soll das Verhältnis zu ihr „einfach und ruhig“ werden (G 23). Dieses „Verhältnis“ entwirft Heidegger als „die Gelassenheit zu den Dingen“(G 23). Dennoch bleibt dem Leser in Heideggers Schriften – und hier bilden die Ausführungen zur Gelassenheit keine Ausnahme – eine konkret-praktische Anweisung versagt. Oder besser gesagt: Wir bleiben davon verschont! Für Heidegger ist es wichtig, die Menschen zum eigenen Nachdenken anzuregen, man muss denkend mit ihm unterwegs sein. Die Aufgabe, die Heidegger dem Weg des Denkens zuschreibt, liegt im „Unterwegssein“ selbst: „... ein Weg führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen. Weg ist dann soviel wie Gang von etwas weg zu etwas hin, Weg als das Unterwegssein“(WM 291). Getreu dem Motto *Nicht Werke – Sondern Wege*²⁰⁵ bringt uns Heideggers Denken nicht von selbst an ein vorgegebenes Ziel, es gilt vielmehr mit dem Philosophen Wege zu gehen und Möglichkeiten im Denken zu erkunden.

Gedanken und Diskussionen zum quantitativen Wachstum in allen Bereichen einer modernen Gesellschaft sind scheinbar überall vorzufinden und völlig zu Recht nicht nur unter Politikern und Wissenschaftlern, sondern auch bei „normalen“ Menschen von Interesse. Martin Heideggers philosophischer Ansatz der *Gelassenheit* weist darüber hinausgehend darauf hin, neben der Quantität auch die zentrale Bedeutung der qualitativen Ebene humanen Daseins wieder verstärkt zu bedenken. Inwieweit dieser Weg gangbar und inwiefern sich dadurch tatsächlich die Qualität humanen Lebens erhöhen ließe, bleibt eine andere Frage.

²⁰⁵ „Wege – nicht Werke“ ist der Leitspruch, den Martin Heidegger wenige Tage vor seinem Tod für seine Gesamtausgabe letzter Hand zusammen mit dem Titelblatt handschriftlich aufsetzte“(Nachwort von F.-W. v. Herrmann der GA 1, S. 427).

4.1.4. Heidegger und Eckhart

4.1.4.1. Heideggers Kritik an Eckhart

Ein entscheidender Faktor, der Martin Heideggers Denken der Gelassenheit über die Terminologie hinausgehend auch inhaltlich mit der philosophischen Mystik in Analogie setzt, liegt in der Intention einer Verabschiedung des Willens. Dennoch versucht Heidegger gerade in diesem Punkt, die Originalität seines Konzepts zu betonen, indem er „bei älteren Meistern des Denkens, z. B. dem Meister Eckhart“ (G 34) die Gelassenheit „noch innerhalb des Willensbereichs“ (G 33) ortet. Der eigene Wille scheint nur durch den göttlichen Willen ersetzt zu werden und davon will sich Heidegger distanzieren: „... aber die von uns genannte Gelassenheit meint doch offenbar nicht das Abwerfen der sündigen Eigensucht und das Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des Göttlichen Willens“ (G 34). Damit versucht Heidegger seine Gedanken zur Gelassenheit von denen des Mystikers abzuheben, den er direkt zuvor auch namentlich nennt und von dem „gleichwohl viel Gutes zu lernen ist“ (G 34). Es stellt sich somit die Frage, ob Heidegger richtig liegt, wenn er glaubt, in Bezug auf die Willensfrage über Eckharts Verhandlung dieses Problemkreises hinauszugehen.

Im Kontext dieser Fragestellung liefert ein biographisches Detail einen interessanten Hinweis. Erwiesenermaßen waren verschiedene Ausgaben von Schriften Meister Eckharts in Heideggers persönlichem Besitz.²⁰⁶ Das Bild, das sich Heidegger von der Gelassenheit bei Meister Eckhart machte, beruht wohl in erster Linie auf dessen *Reden der Unterweisung*, die als „das früheste uns bekannte deutschsprachige Werk“²⁰⁷ des

²⁰⁶ Auf eine Reihe von Werken Meister Eckharts und anderer Mystiker, die ehemals in Martin Heideggers Besitz waren, macht Friedrich-Wilhelm v. Herrmann aufmerksam. Dessen Angaben zufolge hinterließ Heidegger (nach seinem Tod 1976) in seiner Freiburger Bibliothek u.a. folgende Bücher, die mittlerweile Eigentum des Genannten sind: *Meister Eckhart, Reden der Unterscheidung* (mhd. Text), hg. v. E. Dieckmann, Bonn 1925; *Deutsche Mystiker. Bd.3: Meister Eckhart*. Ausgew. u. übers. v. J. Bernhart, München 1914; *Meister Eckhart, Schriften*, übetr. u. eingel. v. H. Büttner, Jena 1934, 1938; *Meister Eckhart, Vom mystischen Leben*. Eine Auswahl von Eckharts schönsten Predigten in neuer Übertragung v. E. Bindschedler, Basel 1951; *Eckhart, Tauler, Seuse, Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, Ausgew., übers. u. mit Einführung, Erläuterungen u. Bibliographien, hg. v. H. Kunisch, Hamburg 1958; *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. v. F. Vetter, Berlin 1910 (Vgl.: Herrmann, F.-W.v.: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie', Frankfurt a. M. 1994, S. 376f., Anm.)

²⁰⁷ Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. J. Quint, Zürich 1979, S. 12, Einleitung

Dominikaners gelten. So sind es offenbar vor allem jene Reden darin, in welchen der Mystiker vom *Lassen* und der *Gelassenheit* spricht, die Heideggers Interesse geweckt haben und die „in den erhaltenen Handexemplaren Heideggers mit deutlichen Lesespuren, wie farbigen Anstreichungen und Randbemerkungen, versehen sind.“²⁰⁸ Tatsächlich äußert sich Meister Eckhart in den *Reden der Unterweisung* demgemäss, den Eigenwillen zugunsten des Willen Gottes preiszugeben, denn er sagt:

„Wenn ich mich meines Willens entäußert habe in die Hand meines Oberen und für mich selbst nichts will, so muß Gott darum für mich wollen, und versäumt er etwas für mich darin, so versäumt er es zugleich für sich selbst.(...) Wo ich nichts für mich will, da will Gott für mich.“²⁰⁹

Auch könnte man in Eckharts zehnter Rede dieses Werks den Eindruck bekommen, der Mystiker wolle zwar vom Eigenwillen ablassen, jedoch nicht gänzlich Wollen und Wünschen aufgeben. Hierzu lesen wir dort: „Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Ich-Bindung ist und wo er sich seiner selbst entäußert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und -geformt ist.“²¹⁰ Zweifellos fordert Meister Eckhart in diesen Passagen die Abkehr vom eigenen Willen des Menschen ein, damit der „Wille mit Gottes Willen völlig eins ist“.²¹¹

Aber dennoch liegt Heidegger mit seiner Deutung der Eckhart'schen Gelassenheit falsch, denn sie greift zu kurz. Obwohl es für den Mystiker in einem ersten,

²⁰⁸ Herrmann, a.a.O., S. 377. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der heutige Eigentümer von Heidegger persönlichem Exemplar dieses Werk, gibt zum Interesse Heideggers dazu folgenden nicht unwesentlichen Hinweis: „Von den 23 längeren oder kürzeren Reden sind es insbesondere jene, in denen Eckhart vom Lassen und Gelassensein handelt“(S. 377). So sind in folgenden Reden genannte „Lesespuren“ Heideggers zu finden: 3. Rede, *Von ungelassenen Leuten, die voll Eigenwillens sind* (Vgl. DPT, S. 55f.); 4. Rede, *Vom Segen der Gelassenheit, die man innerlich und äußerlich üben soll* (Vgl. DPT, S. 57f.); 10. Rede, *Wie der Wille alles vermag, und wie alle Tugend am guten Willen liegt* (Vgl. DPT, S. 65ff.); 21. Rede, *Von geistlicher Beflissenheit* (Vgl. DPT, S. 87ff.); 23. Rede, *Von den Werken innerlich und äußerlich* (Vgl. DPT, S. 94ff.). Der Wortlaut der Titel entstammt Heideggers Handexemplar von: Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*. In: Deutsche Mystiker, Bd. 3, Ausgew. u. übers. v. J. Bernhart, München 1914, S. 76-131 (Zitiert nach Herrmann, F.-W.v.: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Frankfurt a. M. 1994, S. 377f.)

²⁰⁹ Meister Eckhart: DPT, S. 53f.

²¹⁰ Ebd., S. 66

²¹¹ Ebd., S. 100. In der zitierten 23. Rede Meister Eckharts findet sich auch eine Aussage zu einem anderen zentralen Begriff in der Spekulation des Mystikers: der *Armut*. In der von Heidegger benutzten Übersetzung lautet diese Stelle: „Der Mensch ist wahrlich arm von Geiste, der alles das wohl entbehren kann, was ihm nicht not ist“(Deutsche Mystiker, Bd.3: Meister Eckhart. Ausgew. u. übers. v. J. Bernhart, München 1914, S. 127; vgl.: DPT, S. 97; vgl.: DW V, S. 300). Beierwaltes liefert dazu den interessanten Hinweis, dass Heideggers eigene Bestimmung von „Armut“ daran angelehnt ist, ohne jedoch neben Hölderlin auch auf Meister Eckhart als Quelle zu verweisen: „Wahrhaft arm seyn besagt: so seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige“(Martin Heidegger: *Die Armut*, hrsg. v. F.-W.v. Herrmann, in: Heidegger Studien 10 1994, S. 8). Vgl. Beierwaltes, a.a.O., S. 18

anfänglichen Schritt noch wichtig ist, mit ganzer Energie den Willen Gottes zu erstreben und somit diesen Willen zu wollen, geht es bei genauer Betrachtung auf dieser Argumentationsebene nur darum, die Ich-Bezogenheit des Menschen anzuprangern und ihre Auflösung zu fordern. Auf diesen ersten Stufen zur Gelassenheit spricht Meister Eckhart davon, das *Ich* zu lassen, das aber eben nicht durch ein *Ich Gottes* ersetzt wird. Es ist folglich durchaus richtig, dass Heideggers im Feldweggespräch genannte Deutung von Meister Eckharts Gelassenheit in den *Reden der Unterweisung* wiedergefunden werden kann. Es muss aber festgehalten werden, dass „diese Sätze des frühen Werks Eckharts bei weitem nicht den *ganzen* Eckhart“²¹² repräsentieren. Entgegen menschlicher Verhaftungen soll nicht „unser Wille Gottes Wille“ bleiben, sondern „Gottes Wille unser Wille“²¹³ werden und dadurch der Gelassene frei von jeglichen Fesseln des Wollens, denn allein Gottes Wille ist wirklich frei.

Heidegger vernachlässigt sträflich den weiteren Verlauf von Meister Eckharts Spekulation. Dessen Weg führt erst in der Absage des Wollens eines göttlichen Willens zum Ziel. Wenn Heidegger selbst den „göttlichen Gott“(ID 65) eines „gott-lose[n] Denken[s]“²¹⁴ im Gegensatz zum Gott der Metaphysik vermisst, so auch deshalb, da er diesen wichtigen Aspekt der Eckhart'schen Spekulation außer Acht lässt. Das Einswerden mit dem „göttlichen Gott“²¹⁵ am Ende von Eckharts Gang, hätte Heidegger bereits bei dem Mystiker finden können (und bei intensiver Beschäftigung mit dem Werk des Dominikaners auch finden müssen), anstatt ihn in seine Aufreihung *metaphysischer* Denker einzugliedern.²¹⁶

²¹² Beierwaltes, a.a.O., S. 25. Beierwaltes kommt deshalb zu einer unserer Auffassung entsprechenden Folgerung bezüglich Heideggers Interpretation: „Sich auf diese Aussage (des eigenen Willens ‘entwerden’, um sich in den Willen Gottes einzulassen) als *den* Grundzug von Eckharts Gelassenheit zu fixieren und damit die Behauptung zu verbinden, sie bliebe bei ihm immer noch ‘innerhalb des Willensbereiches’, stellt ein eklatantes Mißverstehen des Eckhartschen Denkens dar“(a.a.O.). Auch Pöggeler unterstreicht, dass sich Heideggers diesbezügliches Bild zwar in den *Reden der Unterweisung* widerspiegeln lasse, „liest man aber die berühmte Predigt »Beati pauperes spiritu«, dann sieht man, wie Eckhart über diesen Gedanken hinausgeht“(Pöggeler, O.: Sein und Nichts – Mystische Elemente bei Heidegger und Celan, in: Böhme, W. (Hrsg.): Zu Dir Hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987, S. 270-301, Zitat S. 282).

²¹³ Meister Eckhart: DPT, S. 336

²¹⁴ Vgl.: ID 65

²¹⁵ Vgl. Meister Eckhart DPT, S. 60; DW V, S. 205; zur Beschreibung „Gottes“ bei Eckhart siehe schon Kap. 2.3. *Meister Eckhart als Beispiel philosophischer Mystik*

²¹⁶ Auch John D. Caputo kritisiert Heideggers Interpretation der Gelassenheit bei Eckhart: „It is perfectly obvious that if Heidegger means that Eckhart regarded Gelassenheit as a will to not will, then Heidegger is quite mistaken. For the radical will-lessness of the ‘released’ man is a point upon which they both insist“(Caputo, J.D.: The mystical element in Heidegger’s thought, New York 1986, S. 179). Bei beiden Denkern diagnostiziert Caputo als Übereinstimmung die Radikalität der „Willenlosigkeit“. Allerdings kann

4.1.4.2. Analogie und Differenz

Mit seinem Konzept der Gelassenheit will und kann Martin Heidegger das rechnende Denken seiner Zeitgenossen nicht beenden. Aber erst durch den „Schritt zurück“ (US 190) kann der Mensch wirklich vorwärts im Denken gelangen und wirklichen Fortschritt erzielen. Dies meint Heideggers Denken der Gelassenheit.

Neben dem rezeptiven Kriterium des Offen-(zu)-seins, spielt für Heidegger auch das Engagement der Entschließung eine entscheidende Rolle. Denn wie der Gärtner auf Cézannes Gemälde ist der Mensch dazu auserlesen, den schon vorhandenen Samen zu pflegen und ihn erblühen zu lassen. Bei Heidegger wird der Mensch in der Gelassenheit zum Angesprochenen, der empfängt und „danken darf“ (G 65). Die Distanz zwischen Absender und Empfänger bleibt aber erhalten. Es findet keine Verschmelzung von Sein als solchem und Sein als Dasein statt, keine Einung, wie als zentrales Moment einer mystischen Erfahrung beschrieben wurde.

Trotz der Passivität, die Gelassenheit bei Heidegger zunächst zu beschreiben scheint, liegt in ihr die nicht zu unterschätzende Aktivität des „Lassens“. Die Anstrengung liegt im Ablassen vom Willen und im Zulassen des Offenen, dann kann der Mensch von und in der Gegnet eingelassen werden. Das „Sicheinlassen“ (G 57) hat somit die Bedeutung eines positiv zu wertenden Aktes. Dies betont Heidegger auch an anderer Stelle: „Das hier nötige Wort vom Sein-lassen des Seienden denkt jedoch nicht an Unterlassung und Gleichgültigkeit, sondern an das Gegenteil. Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende“ (WM 188). Auf diese Weise wird keineswegs ein neuerdings hervorgerufenes Verhältnis zum Sein erschaffen, sondern das schon von jeher Bestehende, nämlich das des Menschen als „Da“ des Seins²¹⁷, wieder zurück in den Vordergrund geholt. In der

auch diesem Standpunkt nicht vorbehaltlos zugestimmt werden, denn schließlich hat Heidegger an Eckhart nicht das Wollen des Nicht-Wollens kritisiert, wie Caputos Äußerung es nahe legt, sondern die Verlagerung des Willens in die Hände Gottes. Mit Recht macht Wagner darauf aufmerksam, dass Caputo hier vermutlich „am ‘göttlichen Willen’ als ursprünglicher göttlicher Selbstbestimmung festhalten“ will, um somit ein „positives Gottesbild“ beizubehalten, dem der Mensch sich in vollem Vertrauen überlassen kann (Wagner, J.: Meditationen über Gelassenheit, Hamburg 1995, S. 136f. Anm.). Caputo deutet nach Meister Eckhart „Gott“ als „a being of infinite goodness, of perfect love and of boundless care for his creation“ (Caputo, a.a.O., S. 181). Wenn aber Caputo in Eckharts „Gott“ ein Wesen voller Güte und Liebe für seine Schöpfungen sieht, dann droht die Gefahr, in Wertungen verstrickt und weit hinter dem zurückzubleiben, von dem der Mystiker spricht. Wäre nicht dies genau jene vermeintlich „positive Wertung“, die Heidegger bei Eckhart beanstanden zu müssen glaubt?

²¹⁷ Vgl.: SuZ v.a. §§28ff.

Bewegung des Lassens entsteht für Heidegger erst die Freiheit humanen Selbst-sein-Könnens:

„Die Freiheit ist (...) die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d. h. das »Da« ist, was es ist“ (WM 189).

Demgegenüber findet sich bei Meister Eckhart in erster Linie die negative Verwendung des Begriffs „Gelassenheit“. Als Abkehr vom *Ich*, das sich durch Wollen, Haben und Wissen definiert, bildet die Gelassenheit etwas, das schließlich selbst auch gelassen werden muss. Wie auch der Terminus „Abgeschiedenheit“ zeigt die Gelassenheit den Weg der Negation, aber auch zugleich der völligen Hingabe an Gott. Das daraus resultierende in sich und bei sich selbst Ruhen, jenseits aller Verhaftung in Subjekt-Objekt-Beziehungen, könnte als positiver Gehalt gedeutet werden. Diese Bezeichnung würde aber wiederum einen Rückschritt ins Denken bedeuten, denn in jenem Zustand vollständigen Gelassen-Habens verliert jede Bewertung ihre Bedeutung. Meister Eckhart lässt die Gelassenheit, die er zu Beginn seines Weges auf der Begriffs- und Reflexionsebene brauchte, zurück und setzt seinen Weg fort. Meister Eckharts Weg führt deshalb deutlich weiter als derjenige Martin Heideggers.

Vergleichen wir die Gedanken von Martin Heidegger und Meister Eckhart zum Thema *Gelassenheit*, so fallen ohne Zweifel deutliche Parallelen auf. Beiden Konzepten liegt ein Prinzip der Befreiung zugrunde, als Los-lassen und Zu-lassen. Das Sein (Heidegger) bzw. Gott (Eckhart) muss der Mensch sich selbst lassen, erst dadurch ergibt sich die Möglichkeit, die Wirklichkeit selbst in ihrem unverborgenen Wesen als das, was sie ist, zu erfahren. Der Mensch wird in der Folge seine Sicht der Welt und sein Verhalten in ihr neu zu bewerten und demgemäss neu auszurichten haben.

Wie schon bei Meister Eckhart darf die Gelassenheit bei Heidegger keine Wertung hervorbringen. In der Gegnet ruht „jegliches zu jeglichem und alles zueinander“(G 39f.), alles ist aufeinander bezogen und zugleich für sich selbst. Die Phänomene müssen für sich gelassen werden, denn durch eine Wertung jedweder Art „wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen“(WM 349). Wertung ist „Subjektivierung“, so Heidegger weiter, und betrachtet „das Seiende lediglich als Objekt seines Tuns“(WM 349). Im Zusammenspiel

des Bezogen- und Zugehörigseins von „Tag und Nacht, Winter und Sommer, Frieden und Krieg, Wachen und Schlafen, Dionysos und Hades“(VA 213) bildet die *Gegnet* den Ort der Versammlung.

Das in der Sammlung Begegnende, das *Gegnende*, liegt jenseits aller Wertung. Denn auch das Denken der Gelassenheit kann, wie das Denken in Heideggers Sinne überhaupt, damit nicht in Einklang stehen. Jede Wertung muss im Vollzug solchen Denkens kategorisch abgewiesen werden: „Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt“(WM 349).

Analog finden wir bei Eckhart und Heidegger die Absicht vor, das Denken vom vor- und verstellenden Willen lösen zu wollen und in dieser Bewegung zugleich eine geöffnete Haltung zu entwickeln, die dem, was ist, die Freiheit gibt, sich als das zu zeigen, was es ist. Allein, der Mensch kann die in Heideggers Sinne gedachte Gelassenheit nicht eigenständig bewirken. Darin liegt ein genuiner Aspekt seines philosophischen Konzepts der Gelassenheit, in dem er sich deutlich von Meister Eckhart unterscheidet.

Auch über diesen Aspekt hinaus, kann man die Gelassenheit bei Heidegger keineswegs mit der Gelassenheit Meister Eckharts gleichsetzen. Martin Heideggers Ansatz verläuft zwar analog zu dem des Mystikers, aber sie sind trotz der aufgezeigten Parallelen deutlich voneinander getrennt. Der Unterschied beruht aber nicht darin – wie Heidegger es darzulegen versucht –, dass Eckhart im Gegensatz zu ihm noch im Bereich des Willens verhafte bleibt. Wie wir gesehen haben, kann diese Interpretation von Meister Eckharts Gelassenheit in Anbetracht der stringenten Konsequenz seines Denkens nicht aufrecht erhalten werden. Gilt es doch für den Mystiker, den Menschen von jeglichem Wollen zu befreien. Er soll nicht danach streben, den Willen Gottes zu erfüllen, sondern so leben, „daß er seines eigenen Willens *und* des Willens Gottes so ledig sei, wie er’s war, als er (noch) nicht war“²¹⁸.

Die entscheidende Differenz zwischen Heidegger und Eckhart liegt nicht in ihrem Bezug zum Willen, sondern in ihrem Verhältnis zu Denken und Sprache. Der Mystiker Meister Eckhart reflektiert und spricht, um den Weg zu beschreiben und zu betreten, der jedoch jenseits des Denkens und Sprechens und hin zu einem Erleben der

²¹⁸ Meister Eckhart: DPT, S. 306f.

mystischen Erfahrung gegangen werden soll. Damit führt Eckharts Weg über das Denken als solches und somit auch über das *gelassene Denken* Heideggers hinaus.

Im Denken sieht der Philosoph Heidegger die schon stets vorhandene und allzeit anwesende, obschon in unterschiedlichem Maße präsente Bindung von Mensch und Sein. Es gilt: „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen“ (WM 313).²¹⁹ Der Mensch kann *durch* und *im* Denken „die Fülle seines Wesen entfalten“ (WM 313). Diese Möglichkeit steht aber *lediglich* dem Denkenden zur Verfügung, denn dieser Weg kann *ausschließlich* im Denken gegangen werden. Es ist der Weg des Denkens, da *nur* „im Denken das Sein zur Sprache kommt“ (WM 313).

Deshalb liegt dem *Denker*(!) Heidegger nichts ferner, als vom Denken als solchem abzulassen. Und nichts wird ihn dazu führen, die Sprache selbst zu lassen, denn sie nimmt für ihn eine zentrale Position ein: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch“ (WM 313). Die Sprache aufzugeben, hieße folglich den Ort zu verlassen, in dem der Mensch „wohnt“, d. h. in dem der Mensch seinen charakteristischen Platz einnimmt. Demzufolge ist der Mensch in der Sprache beheimatet und ein Ablassen von ihr würde ihn noch heimatloser werden lassen, ihn weiter von seinem Wesen entfernen, als er dies ohnehin schon ist.

Heidegger will vom Denken und Sprechen nicht ob eines höheren Zieles Willen ablassen. Analog zu Eckhart will Heidegger zu einer Verwandlung des Denkens führen. Durch Gelassenheit soll der Mensch sich seinem Wesen entsprechend neu orientieren in seinem Denken und Handeln (Sprechen). Aber will Heidegger, wie Eckhart dies zumindest in letzter Konsequenz auf dem Weg zur mystischen Einung anstrebt, den Menschen in der Gelassenheit auch das Denken und Sprechen überhaupt überwinden lassen? Will Martin Heidegger wie Meister Eckhart die Gelassenheit als solche schließlich auch lassen?

Mitnichten! Für Martin Heidegger sind Denken und Sprache *die* Wesensbestimmungen des Menschen schlechthin. Weder trachtet er danach beides in der Gelassenheit zu übersteigen, noch überhaupt in irgendeiner Weise zu verringern. Das Gegenteil ist der Fall: Denken und Sprechen müssen nach Heideggers Auffassung ein Wachstum

²¹⁹ Dieser „Bezug“, der im Denken waltet, ist ursprünglich, denn: „Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, *producere*. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist“ (WM 313).

erfahren! Natürlich meint dies keine quantitative Steigerung der Gedanken und der Worte, sondern eine Erhöhung auf qualitativer Ebene. Das Denken und die Sprache des Menschen müssen wesentlicher, müssen eigentlicher werden. Neben einem von Kausalität bestimmten Denken und Sprechen, will Heidegger durch das Konzept der Gelassenheit die Möglichkeit aufzeigen, ein wesentliches, dem Sinn entgegenkommendes, ein *entgegenndes* Denken und die dazugehörige wesensgemäße Sprache wiederzufinden. Die Geschichte als Seinsvergessenheit verstanden, zeigt für Heidegger, wie beides verloren zu gehen droht. Mit dem neuen, alternativen Denken der Gelassenheit trachtet Heidegger danach, dieses aus der Verschüttung zu befreien und zu dem eigentlich Ursprünglichen, dem Denken und Sprechen, das Heidegger bei den alten griechischen Philosophen ortet, zurück zu gelangen.

Das *Gespräch* ist für Heidegger nicht lediglich *Geplauder* über dieses und jenes oder über das Thema *Gelassenheit*. Das *Gespräch* ist Grund- und Vollzug des Menschseins: „Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber dies geschieht erst eigentlich im Gespräch“ (EHD 38).²²⁰ Die schon in *Sein und Zeit* enthaltene Forderung nach *Eigentlichkeit der Rede* gegenüber dem *Verfall ins Gerede* findet im Gelassenheitsgespräch ihre Fortsetzung.²²¹ In der Sprache wird über das Gesprochene hinausgewiesen, denn ein „Gespräch“ bedeutet „doch noch etwas anderes. Was, das ist allerdings schwer zu sagen“ (GA 77, 37). Unausgesprochen mit Worten, aber stets gegenwärtig, liegt im Sprechen die Verbindung des Menschen zum Sein.

In Heideggers Augen wäre es zweifellos fatal, würde der Mensch sich selbst jenseits des Denkens und Sprechens zu finden suchen. Er könnte doch keinesfalls dem unverstellten Sein und somit seinem eigentlichen Naturell auf diese Weise näher kommen, denn das in Heideggers Sinne beschriebene Denken, muss als Grundvollzug des Daseins gesehen werden, den zu beschneiden oder gar zu eliminieren, nur zu einer noch erheblich größeren Entfremdung des Menschen von seiner ursprünglich wesensgemäßen Disposition bedeuten würde.

Dennoch erscheint die Frage durchaus berechtigt, ob Heidegger mit dem Denken nicht zwischen etwas vermitteln will, dem Sein und dem Dasein, das keiner Vermittlung

²²⁰ Vgl. dazu auch Heideggers Aufnahme der von Hölderlin stammenden Sentenz „seit ein Gespräch wir sind“ (EHD 38ff.); siehe ebenso GA 39, S. 70: „Unser Seyn geschieht als Gespräch“.

²²¹ Vgl.: SuZ v.a. § 34f.

bedarf.²²² Aber ist es tatsächlich „Vermittlung“, was Denken und Sprache nach Heidegger leisten? Treten wir durch diese Fragestellung nicht wiederum weit hinter das zurück, was Heidegger als Potential des Denkens zu verdeutlichen versucht? Legt eine solche Auslegung, des von Heidegger intendierten Denkens, indes nicht genau dasjenige vor, was Heidegger als *rechnendes Denken* charakterisiert und als unzureichend kritisiert, und dem das *gelassene Denken* eben erst noch hinzukommen muss?

Jenes Signum des Menschen, das darin besteht „ein nachdenkendes Wesen“(G 25) zu sein, gilt es nach Heideggers Auffassung zu retten. Denn des Menschen „Eigenstes“(G 25) liegt im Seins-denken, das über die traditionelle Bestimmung des Menschen als animal rationale hinausgehend verstanden werden muss. Das gelassene Denken Heideggers vermittelt nicht, sondern verbindet vielmehr. Denken in diesem Sinne ist Vollzug der Zusammengehörigkeit von Dasein und Sein. Der darin innewohnenden Problematik von Reflexion und Vollzug der Gelassenheit scheint sich Heidegger selbst durchaus bewusst, wenn er seinen *Gelehrten* sagen lässt: „Gleichwohl kann ich nicht länger mit dem Geständnis zurückhalten, daß uns das Wesen der Gegnet näher gekommen ist, während sie selbst mir ferner zu sein scheint denn je“(G 65).

Die Erörterung der Gelassenheit bringt die „Erfahrung“, so fährt Heidegger fort, nur „in die Nähe der Gegnet“ zu gelangen, wobei die Protagonisten ihr auf diese Weise „zugleich fern bleiben“(G 65f.). Diese „Erfahrung“ macht deutlich, dass hier verschiedene Ebenen im Auge zu behalten sind. Zum Ersten fordert Heideggers Gespräch über Gelassenheit den Menschen dazu auf, über die *Frage nach dem Sein*²²³ nachzudenken und nimmt ihn gleichsam „an der Hand“(G 32), um ihn ein paar Schritte dieses Weges zu führen.

Insofern liegt zum Zweiten in der Gelassenheit das Ziel Heideggers, in dieser dem Sinn geöffneten Haltung den Weg zu weisen, hin zu der Möglichkeit des Einzelnen, die Topologie des Menschseins neu zu er- und begründen. Heidegger bleibt eine genaue

²²² So wirft Wagner in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob bei Heidegger „nicht das Denken (...) immer zwischen dem Sein und uns stehen und vermitteln“ muss, obwohl es „keiner Vermittlung bedürfte, wenn unser Dasein in Wahrheit das Da des Seins ist. Wenn das Sein hier wie dort ist – warum dann die Vermittlung des Sprechens und Denkens?“ (Wagner, J.: *Meditationen über Gelassenheit*, Hamburg 1995, S. 174)

²²³ Die Kontinuität von Heideggers Denken zeigt sich auch darin, dass das in *Sein und Zeit* entwickelte Programm auch hier, nach der sogenannten *Kehre*, bestand hat.

Beschreibung der sich in dieser Haltung ermöglichenden Erfahrung schuldig, es bleibt offen. Aber darin muss kein Mangel, sondern kann ein Vorzug von Heideggers Denken gesehen werden.

Der Weg selbst ist hier das Ziel. Im *Unterwegs* der Gelassenheit muss sie zugleich als Bewegung und Ruhe verstanden werden.²²⁴ Die Bewegung erfolgt in Heideggers Aufforderung, vom rechnenden, vor- und verstellenden Denken abzulassen, die daraufhin sich eröffnende Ruhe ermöglicht dem humanen Denken, seinem Wesen näher zu kommen und ermöglicht das immanente Selbst-sein-Können.

Allein, die Reflexion über eine Sache ist nicht die Sache selbst! Eines ist es beispielsweise über Wein zu sprechen, ein anderes aber Wein zu trinken. Auch wenn Heidegger dem Motto der Phänomenologie seines Lehrers Husserl folgend *zu den Sachen selbst* zielt, bleibt dennoch in seinen Überlegungen zur Gelassenheit die Einsicht, dass dies durch Reflexion nicht erreichbar ist, d. h. innerhalb des von Subjekt-Objekt-Relation definierten Denkens, die einzige „Erfahrung“, die dabei gemacht wird. Auf dem Weg Heideggers gibt es keine Selbstübersteigung des Denkens, kein *Darüberhinaus*!

Der Mensch kann den Weg des Philosophen im eigenen Denken mit ihm beschreiten, indem er über Heideggers Gedanken der Gelassenheit selbst reflektiert. Aber auch diese Meta-Reflexion wird niemals zu einer Erfahrung, wie der von Mystikern beschriebenen „unio“ führen können, denn stets bleiben wir dabei innerhalb der Relationalität von Subjekt und Objekt, die Mystik eben aufzuheben bzw. zu überwinden trachtet.

Was der Mensch in der Haltung des gelassenen Denkens, in dieser Offenheit erfährt, nennt Heidegger das „Geheimnis“. Darin liegt aber nichts „Geheimnisvolles“ oder gar „Mystisches“! Hier spiegelt sich vielmehr der Rückgang zu jenem Problembewusstsein, das für den Philosophen den Anfang allen Philosophierens repräsentiert. Heidegger hat in der „Stimmung“²²⁵ den Ursprung des philosophisch-reflektierenden Denkens diagnostiziert.

²²⁴ Vgl. dazu auch die kritischen Betrachtungen von W. Beierwaltes zu „Heideggers Gelassenheit“ in dessen gleichnamigem Aufsatz. Beierwaltes betont den Gegensatz zur *ἀταραξία* im stoischen oder epikureischen Denken. Nicht als „untätige, unbewegte Beruhigkeit, leidenschaftsloser, unerschütterlicher Stand“ sieht er die Gelassenheit bei Heidegger, sondern „sie ist vielmehr als Weg und als Ziel eine Einheit von Bewegung und Ruhe“ (Beierwaltes, a.a.O., S. 11).

²²⁵ Vgl.: SuZ §29

Aber dieser Auftakt des Philosophierens darf nicht einfach als eine Art Laune verstanden werden, sondern sollte als Erkenntnis einer *Ver-stimmtheit*²²⁶ begriffen werden. Diese „Verstimmung“ soll hier jenes Denken benennen, das sich eines Problems gegenüber der Welt, gegenüber vermeintlicher Wirklichkeit, gegenüber vermutlicher Wahrheit gewahr wird. In diesem Horizont lässt sich das „Geheimnis“ lokalisieren: Das Denken beginnt dasjenige, was als Wahrheit gesetzt war zu bezweifeln und zu hinterfragen, ohne jedoch zu wissen, was hinter dem Schein als unverhüllte Wirklichkeit zum Vorschein kommen könnte. Insofern nennt die „Offenheit für das Geheimnis“ lediglich die Feststellung, das der Sinn, der in allem Seienden waltet, dahinter im Verborgenen liegt. Wenn Heidegger somit „das Geheimnis“ zwar anspricht, jedoch nicht über diesen Markstein hinausgeht, so ist dies als Befund eigener Güte in Heideggers Denken zu erachten.

Martin Heidegger findet das Wesen des Menschen im Gespräch auf dem Feldweg nicht. Soviel an Erkenntnis darüber gewonnen wurde, soviel scheint man sich gleichzeitig auch vom Wesen selbst entfernt zu haben. Mit einem Wort des Heraklit, überliefert als Fragment 122, beschreibt Heidegger den gegangenen Weg: „Ἀρχιβάσιν“(G 69). Heidegger übersetzt und interpretiert es als „«In-die-Nähe-gehen»“(G 70) und sieht damit auf den Punkt fokussiert, was der Gang erbrachte.²²⁷ Dennoch liegt in diesem Begriff nicht das Wesen des Denkens selbst. Das Ziel von Heideggers Unterfangen ist nicht erreicht, der Weg der Gelassenheit nicht zu Ende, denn die Suche muss weiter betrieben, der Gang fortgeführt werden:

²²⁶ Der Terminus „Verstimmtheit“ findet sich zwar ebenfalls in *Sein und Zeit* (§29), wird dort aber in völlig anderer Weise verwendet und bestimmt.

²²⁷ Heidegger lässt zunächst seinen *Gelehrten* das Wort mit „Herangehen“ übersetzen und kommt dann über die Deutung „Nahegehen“ hin zu der für seinen Gedankengang aufschlussreichen Bedeutung von „In-die-Nähe-gehen“(G 69). Für Heidegger ist eine solchermaßen weit aufgefasste etymologische Vorgehensweise nicht atypisch. Auf verschiedene andere Übersetzungsmöglichkeiten, etwa „Annäherung“ (H. Diels) oder „Herangang“ (B. Snell), weist Beierwaltes hin und bemerkt, dass es zudem nicht gesichert ist, ob es Heraklits ursprünglicher Intention entspricht, dieses einzelne Wort als „ein Substantiv quasi als Imperativ“, für sich allein stehen und sprechen zu lassen (Beierwaltes, a.a.O., S. 12). Deshalb wirft er Heidegger vor, diesem Ausdruck Heraklits etwas zu „imputieren“, das allein Heideggers Augen darin zu sehen verlangen: „Daß dieses Fragment 122 nur als *ein* Wort überliefert ist, öffnet Heideggers gewalttätigem Gebrauch auch griechischer Worte aus seiner eigenen vorausleuchtenden Idee heraus einen weiten Raum“(ebd.). Natürlich wirkt Heideggers *etymologisierender Blick*(vgl.: a.a.O. S. 13) hier, wie auch an anderen Stellen des Öfteren ein wenig einäugig, wenn es ihm darum geht, mit den v.a. griechischen und deutschen Begriffen seiner Quellen, sein eigenes Denken zu verdeutlichen. Im Falle des *Ἀρχιβάσιν* und seiner intendierten Bedeutung, dürfte anhand des fehlenden Kontextes (das Fragment besteht eben nur aus diesem einen Wort) allein Heraklit als Urheber dazu nähere Auskunft geben können. Deshalb erscheint es *hier* durchaus legitim, wenn Heidegger dieses Teil eines Puzzles in sein eigenes Bild einpasst, indem er aus *ἀρχι* (nah, in der Nähe) und *ἡ βάσις* (Gang, das Gehen) seinen Gang als „In-die-Nähe-gehen“ beschreibt.

- „G Dann wäre dieses Wort doch der Name und vielleicht der schönste Name für das, was wir gefunden haben.
 L Was wir gleichwohl in seinem Wesen noch suchen.
 G 'Αγχιβασίη: «In-die-Nähe-gehen». Mir scheint jetzt, das Wort könnte eher der Name sein für unseren heutigen Gang auf dem Feldweg“(G 70).

Wiederum werden hier die zwei Ebenen von Heideggers *Gelassenheits*-Konzeption verdeutlicht. Zum einen ist mit dieser Annäherung das Wesen selbst natürlich nicht erreicht bzw. gefunden und das Bestreben bleibt fortzusetzen. Dabei ist sich Heidegger offenbar sehr wohl dessen bewusst, dass jegliche Reflexion über Gelassenheit, nicht mit ihrem eigentlichen Vollzug gleichzusetzen ist. Zum anderen aber gilt 'Αγχιβασίη, das „In-die-Nähe-gehen“, als Überschrift und Ergebnis der Reflexionsebene und somit als Wegweiser hin zum Vollzug der Gelassenheit im humanen Denken. In Heideggers „Gelassenheit“ sind beide Momente miteinander verbunden: Sowohl die philosophische Reflexion über die Art und Weise die Gelassenheit sinnvoll ins Denken zu bringen, wie auch der Hinweis darauf, was dieses gelassene Denken im Vollzug bedeuten kann. Somit kann man durchaus auch in der beschriebenen ruhenden Haltung des Denkens von einer Bewegung in Form des In-die-Nähe-Gehens zur Unverborgenheit des Seins, zur unverhüllten Wirklichkeit sprechen. Diese Ruhe ist zugleich Bewegtheit, die zur Ruhe führende Gelassenheit ist gleichwohl *bewegende Gelassenheit*.²²⁸

Die Sprache ist der Spiegel, in dem Heidegger das Denken als Gelassenheit widerscheinen lässt. Auf diese Weise gelangen aber weder der Philosoph, noch diejenigen seiner Leser, die seinen Denkweg selbst nachgehen, zu einem Erlebnis, das auf irgendeine Weise einer *unio mystica* gleicht. Sowohl zu sprechen als auch zu denken hat Heidegger – im Sinne eines Übersteigens – nicht zurück-gelassen. Und trotz der unverkennbaren Analogien zur mystisch aufgefassten Gelassenheit, bleibt Heideggers Denken der Gelassenheit in Intention und Aktion klar davon getrennt. Sein Konzept impliziert keine unmittelbare Erfahrung des Seins als solchem, sondern zielt darauf, im Durchgang der Möglichkeiten des Denken und des Sprechens und im Abschreiten der Grenzen, die dabei geortet werden können, eine Topologie humanen Daseins zu begründen, die dem Menschen jene Heimat zurückzugeben vermag, die ihn zu einem seinem Wesen gemäßen Aufenthalt befähigt.

²²⁸ Beierwaltes deutet ebenfalls das Zusammenspiel der beiden Ebenen von Heideggers Gelassenheits-Gespräch an, wenn er bemerkt: „... die konkrete Situation auf dem Feldweg (...) und das, wohin er weist, tragen sich gegenseitig“(Beierwaltes, a.a.O., S. 14).

4.2. Der Satz von Grund

„Die ganze Welt ist Bühne
Und alle Frau'n und Männer bloße Spieler.
Sie treten auf und gehen wieder ab,
Sein Leben lang spielt einer manche Rollen...“
(William Shakespeare: *Wie es euch gefällt*, II, 7).²²⁹

4.2.1. Vom *herzen grunt* zum *Satz vom Grund*

Im Wintersemester 1955/56 hielt Martin Heidegger an der Universität Freiburg im Breisgau eine Vorlesung mit dem Titel *Der Satz vom Grund*. Zusammen mit einem gleichnamigen Vortrag, den er am 25. Mai 1956 im Club zu Bremen und am 24. Oktober desselben Jahres an der Universität Wien gehalten hatte, wurde der unveränderte Text, der aus 13 Stunden bestehenden Vorlesung, erstmals 1957 veröffentlicht.²³⁰ Vorlesung und Vortrag bilden den Kern der folgenden Erörterungen.

Das im heutigen deutschen Sprachgebrauch verbreitete Wort „Grund“ hat eine Vielfalt von Bedeutungssträngen. Der Sinngehalt von „Grund“ variiert von „Erde, Erdboden“, „Boden, unterste Fläche“, „Unterlage, Grundlage, Fundament“ über „Ursprung, Berechtigung, Ursache“, „Grundstück, Land(besitz)“, „Boden eines Gewässers, Meeresboden, Tiefe“, „Tal“ bis hin zu „Innerstes, Wesen“, um nur einige der zentralen Bedeutungsfelder zu nennen.²³¹ Der Begriff „Grund“ geht auf den alt- und mittelhochdeutschen Ausdruck „grunt“ zurück.²³² Aus den mannigfaltigen Sinnlinien lassen sich in philosophischer Hinsicht zwei Konturen als Kernbedeutung des

²²⁹ Zitiert nach der Übersetzung von Schlegel und Tieck (Shakespeare - Sämtliche Werke, 4 Bde., Augsburg 1998, Bd.2, S. 605)

²³⁰ *Der Satz vom Grund* ist als Einzelausgabe erstmals 1957 bei Neske in Stuttgart erschienen. (Im Rahmen der Heidegger-Gesamtausgabe wurde der Text in Band 10, herausgegeben von Petra Jaeger, veröffentlicht.)

²³¹ Duden Bd.7 »Etymologie«, hrsg. vom Wiss. Rat d. Dudenred., 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. v. G. Drosdowski, Mannheim 1989, S. 258; vgl. ebenso: Duden - Deutsches Universalwörterbuch, 3. neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Mannheim 1996, S. 637-640

²³² Vgl. ebd.

gemeingermanischen Wortes festhalten: zum einen „Tiefe“ und zum anderen „Ende“.²³³ Aufgrund seiner enormen Vielschichtigkeit soll und kann an dieser Stelle nur ein kleiner Ausschnitt der Bedeutungsgeschichte und der Sinnzusammenhänge des deutschen Wortes „Grund“ beleuchtet werden, der aber für die hier vorgenommene Erörterung von zentralem Belang ist: Der Blick richtet sich auf das Wort „grunt“ in der mittelalterlichen Mystik.²³⁴

Der Begriff „Grund“ wird erstmalig in der mittelhochdeutschen Literatur mit dem Beiklang des „Tiefen“ und „Innerlichen“ versehen.²³⁵ In diesem Sinne spricht Walter von der Vogelweide vom „herzen grunt“²³⁶ und bezieht den Terminus auf die Sphäre des geistig-seelischen. Der Gebrauch des Wortes „grunt“ in der deutschen Mystik des Mittelalters schließt daran an. Während die Dichtung noch maßgeblich die Emotionalität betont sehen wollte, akzentuieren die Mystiker durch ihre Rede vom „Seelengrund“ in erster Linie die geistige Ebene.²³⁷ Indem „grunt“ jenen speziellen Teil der Seele benennt, das „aliquid in anima, den obersten teil der sêle“²³⁸, entwickelte sich die für die deutsche Mystik bedeutsame Formulierung vom „grunt der sêle“²³⁹. Aber sowohl Häufigkeit als auch Art der Verwendung von „grunt“ ist nicht nur von Mystiker zu Mystiker differierend, sondern auch innerhalb der jeweiligen Konzepte. Es kann

²³³ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Ritter, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3: G-H, Basel 1974, Sp. 902 (Artikel „Grund“ von K. Bendszeit, Sp. 902-910); siehe dazu auch den äußerst umfangreichen Artikel zu „Grund“ in: Grimm, J. u. W.: Deutsches Wörterbuch, Bd.4, 1.Abt., 6.Teil, Leipzig 1935, Sp. 667-751

²³⁴ Auf eine detaillierte Darlegung der vielgestaltigen Zusammenhänge, die dem Terminus in der Geschichte der Philosophie zugewiesen werden könnten, muss hier, infolge der überaus gebräuchlichen und deshalb fast in der gesamten deutschsprachigen Philosophie auffindbaren Verwendung des Wortes, aus verständlichen Gründen verzichtet werden. Gleiches gilt für den Gebrauch des Begriffs in Übersetzungen (etwa für das lateinische Wort *causa*). Dennoch wird natürlich auf ausgewählte Aspekte philosophisch-historischer „Grund“-Motive an entsprechenden Stellen der Untersuchung einzugehen sein.

²³⁵ Vgl. Ritter, a.a.O., Sp. 902

²³⁶ Vgl. Kuhn, H. (Hrsg.): Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, Berlin 1965, u.a. Gedicht-Nr. 6 (S. 7), 27 (S. 35), 27 (S. 36), 74 (S. 106)

²³⁷ Vgl. hierzu und zum folgenden die aufschlussreichen Erörterungen von Kunisch, H.: Das Wort 'Grund' in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Osnabrück 1929 (hier: v.a. § 7. *Grunt* als Metapher für den 'Seelengrund', S. 54-69); vgl. ebenso: Langer, O.: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund, in: Schmidt, M. (Hrsg.): Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 173-191

²³⁸ Kunisch, a.a.O., S. 91f.

²³⁹ Zu dem Begriff „grunt“ in der mittelalterlich-mystischen Verwendung findet sich keine Entsprechung im lateinischen Sprachgebrauch der Scholastik. Obwohl der „grunt der sêle“ zwar bildlich und gedanklich dem augustinischen „*abditum mentis*“ nahesteht, kann darin keine terminologische Ableitung gesehen werden, denn es handelt sich um eine Neubildung innerhalb deutschen Sprachguts. Vgl. Kunisch, a.a.O., S. 11ff.; Wyser, P.: Der Seelengrund in Taulers Predigten, in: Ruh, K. (Hrsg.): Altdeutsche und altniederländische Mystik, Darmstadt 1964, S. 324-352; Gnädinger, L.: Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, S. 241ff.

dennoch festgehalten werden, dass sich der Gebrauch des Begriffs in speziell mystischer Hinsicht in drei Tendenzen gliedern lässt²⁴⁰: Zum Ersten wird „grunt“ als Bezeichnung eines speziellen Ortes in der Seele, dem Raum der *unio mystica*, dem *Seelengrund* herangezogen; zum Zweiten nennt es den *Gottesgrund*, als „das abgründige Sein Gottes, in das die Seele in der *unio mystica* versinkt“²⁴¹ und zum Dritten kann es zudem die *unio mystica* selbst bezeichnen, das Geschehen der Einung von Gott und Mensch.²⁴²

Auch wenn der Terminus „grunt“ bei Meister Eckhart nicht übermäßig häufigen Gebrauch findet, so stößt man dennoch bei ihm auf die Bezeichnung *Seelengrund*, die den Raum der mystischen Vereinigung nennt. Ferner benutzt der Dominikaner „grunt“ auch als Synonym für *Seele* bzw. das geistige Wesen des Menschen.²⁴³ Bei Johannes Tauler wird „grunt“ wiederum sehr oft verwendet, vornehmlich als räumlich-anschauliche Bezeichnung, die jenen „Ort der möglichen Übergängigkeit des Menschen in die Einheit mit Gott“²⁴⁴ nennt. Gelegentlich gebraucht er synonym dazu den Terminus *abgrunt*, sowie im analogen Sinne auch Bezeichnungen wie *Gemüt*, *Geist*, *Seele* oder *Boden*.²⁴⁵ Der Begriff „Seelengrund“ nennt in seiner Mystik den Teil der Seele, „um dessen Besitz sich Gott und Welt streiten“²⁴⁶. Aber zudem gilt *Gott* bei Tauler in doppelter Hinsicht als „grunt“: einerseits als Ursache (*actus purus* und *causa essendi et fiendi*) und andererseits als Formgrund der Dinge (*fundamentum*).²⁴⁷ Eine Verschiebung des Sinngehaltes in Richtung *causa* kann in Taulers Verständnis des „sobeschaffenen Grundes“ gesehen werden, da dieser im Gegensatz zum „reinen Grund“ erst noch für die Vereinigung mit Gott vorbereitet werden muss.²⁴⁸

²⁴⁰ Zu dieser dreifachen Bedeutung vgl. Kunisch, a.a.O., S. 15

²⁴¹ ebd.

²⁴² So etwa in den Wendungen „in den grunt gân“ oder „in den grunt komen“ (Vetter, F. (Hrsg.): *Die Predigten Taulers*, Berlin 1910, u.a. S. 81 bzw. S. 335).

²⁴³ Zu Vorkommen und Verwendung des Wortes „grunt“ und seiner Ableitungen bei Meister Eckhart vgl. die Zusammenstellung von Hermann Kunisch (a.a.O. S. 95-97). Wohl zu Recht bemerkt Kunisch, Eckhart war das Wort *grunt* „zu anschaulich, sinnlich“, und er „liebte es wegen seiner Schwere und Fülle nicht“ (a.a.O. S. 93). In diesem Sinne kann man, wie Bendszeit es formuliert, den „sparsame[n] Gebrauch von <grunt> zur Bezeichnung der höchsten Seelenkraft“ in dem „spekulativ-intellektuellen Charakter“ der Eckhart'schen Mystik begründet sehen (in: Ritter, a.a.O., Sp. 903).

²⁴⁴ Gnädinger, a.a.O., S. 241

²⁴⁵ Vgl. ebd. S. 181ff. u. S. 241ff.

²⁴⁶ Kunisch, a.a.O., S. 98

²⁴⁷ Vgl. ebd. S. 24 ff.

²⁴⁸ Vgl. ebd. § 5, S. 24-44. In diesem Sinne spricht Tauler von „den grunt bereiten“ bzw. „den grunt zukehren“ (Vetter, a.a.O., u.a. S. 23 bzw. S. 363).

Während bei Ruysbroek noch nahezu im selben Sinne wie bei Tauler von „grunt“ die Rede ist, verlagert sich schon bei Heinrich Seuse die Bedeutung des Begriffs wieder weitgehend hin zu seinem vor-mystischen Gehalt. Bei ihm ist nur noch selten von „grunt“ als *Seelengrund* die Rede. In der mehr poetischen Mystik Seuses findet sich hingegen des Öfteren die Vokabel „gruntlos“²⁴⁹, die er allerdings in erster Linie zur metaphorischen Umschreibung von Gottes unergründlichem Wesen herangezogen hat. Somit verliert sich hier allmählich die ursprünglich mystische Notation zugunsten einer mehr lyrischen, denn hauptsächlich „der Ton und die Farbe, vielleicht sogar der Klang, das demütig Dienende dieses Wortes“²⁵⁰ sind die mutmaßlichen Triebfedern für die wiederholte Verwendung dieses Ausdrucks bei ihm. Somit kann zu Recht davon gesprochen werden, dass sich der Kreis mit diesem Einsatz des Wortes „grunt“ schließt, denn der Terminus kam aus der höfischen Literatur in die Mystik und „ein Dichter führt das Wort aus der Mystik in die Literatur zurück, Seuse.“²⁵¹

Was in der Folge als mystischer Gehalt des Wortes überdauerte, beruht vorwiegend auf der Bedeutung, die der Begriff bei Seuse hatte. Auf den Spekulationen oben genannter Mystiker fußt dann nachmals auch beispielsweise das Motiv des „Un-Grundes“ von Jakob Böhme, als „das unanfängliche, prädikatslose Eine, aus dem alle Entwicklung ihren Ursprung nimmt“²⁵². Auch als später Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner *Monadologie* das Prinzip des „zureichenden Grundes“ („Raison Suffisante“)²⁵³ formuliert, kann noch immer ein Anklang jener auf der deutschen Mystik basierenden Verknüpfung von *Grund* und *Gott* vernommen werden. Denn schließlich gilt für Leibniz *Gott* als der „letzte Grund“²⁵⁴.

Natürlich könnte die Historie des Wortes „Grund“ in philosophischer Hinsicht kontinuierlich von Leibniz bis hin zu Heidegger (und freilich auch über ihn hinaus) fortgeführt werden, so etwa über Kants Thematisierung des *Satzes vom Grund* als

²⁴⁹ Kunisch bezeichnet es wohl zurecht als „eines der Lieblingsworte Seuses“, denn es findet sich „etwa 130 mal“ bei ihm (Kunisch, a.a.O., S. 87); eine Auflistung einiger zentraler Stellen, bei denen der Mystiker den Begriff verwendet findet sich ebd. S. 88

²⁵⁰ Kunisch, a.a.O., S. 102

²⁵¹ ebd.

²⁵² Ritter, a.a.O., Sp. 905

²⁵³ Leibniz, G. W.: *Monadologie*, Franz.-dt. Ausg., übers. u. hrsg. v. H. Hecht, Stuttgart 1998, §32, S. 26/27

²⁵⁴ A.a.O., §38 (S. 31): „So muß der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der das Besondere der Veränderung nur eminenter, wie in einer Quelle enthalten ist, und dies nennen wir Gott.“

„Grund möglicher Erfahrung“²⁵⁵, Schellings Rezeption von Böhmes Begriff des *Ungrundes* und dessen Bestimmung als „absolute Indifferenz“²⁵⁶, weiter über Hegels *Grund* als „Einheit der Identität und des Unterschieds“²⁵⁷ bis hin zu Schopenhauers vierfacher Aufsplittung des *Satzes vom zureichenden Grunde*²⁵⁸. Einige der zentralen Zusammenhänge des Begriffs, die für die hier vorgenommene Untersuchung von Belang sind, sollten aber hiermit schon in aller Kürze aufgezeigt sein.²⁵⁹

Obwohl die Vorlesung *Der Satz vom Grund* in prägnanter und beeindruckender Weise Heideggers spätes und nicht selten umstrittenes Denken, hier im Zusammenhang der Problematik des Grundes, offenbart, hat der Text zu Unrecht nur eine vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit in der philosophischen Beschäftigung mit dem Denker erhalten. Aus mehreren Gründen ist dieses Werk nicht nur für die hier vorgenommene Untersuchung, sondern auch im Hinblick auf das Denken Heideggers im Allgemeinen äußerst interessant. Die nicht zu vernachlässigende Bedeutung von *Der Satz vom Grund* liegt zum einen in Heideggers Untersuchung des Satzes als *dem* Grundprinzip der Metaphysik, denn von Leibniz ausgehend zeigt er dessen Weg und große Bedeutung über Kant bis hin in seine eigene Zeit. Aber zugleich zeigt sich für Heidegger hierin auch die Fortführung des *Geschicks*, das schon in dem alten griechischen Wort *logos* (*λόγος*) anklingt. Ferner findet sich in keinem anderen Werk Heideggers eine so offene Bezugnahme und ein derart unverblümter Gebrauch mystischen Gedankenguts. Hier entwickelt der Philosoph den Gang seines Denkens unter Zuhilfenahme der mystischen Poesie des Angelus Silesius und gerade dies macht den Text dieser Vorlesung für die angestrebte Untersuchung besonders bedeutsam.

Natürlich findet sich das überaus gebräuchliche und vielschichtige Wort „Grund“ in den verschiedensten Zusammenhängen auch in anderen Werken Heideggers. Zudem

²⁵⁵ Vgl.: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1995, S. 235 ff. [B246/A201]

²⁵⁶ Vgl.: Schelling, F.W.J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hrsg. v. H. Fuhrmans, Stuttgart 1964, S. 127

²⁵⁷ Vgl.: Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1979, Werke-Bd. 8, § 121, S. 247

²⁵⁸ Vgl.: Schopenhauer, Arthur: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in: Arthur Schopenhauer - Sämtliche Werke, bearb. und hrsg. von W. Frhr. von Löhneysen, Bd.3: Kleinere Schriften, 5.Aufl., Frankfurt a. M. 1998, S. 5-189

²⁵⁹ In Einzelfällen wird freilich dennoch eine Bezugnahme, auch zu an dieser Stelle noch ungenannten Beständen philosophischer und mystischer Tradition, zu unternehmen sein.

könnten auch unzählige Querverbindungen, die auf Übersetzungen (beispielsweise des lat. *causa*) beruhen, aufgeführt werden.²⁶⁰ Explizit mit der Thematik des *Grundes* hat sich Heidegger bekanntermaßen auch schon einige Jahre vor besagter Vorlesung beschäftigt. In seiner Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* (1929)²⁶¹ erörtert Martin Heidegger die „ontologische Differenz“ als „das Nicht zwischen Seiendem und Sein“(WM 123).²⁶² Aus der Differenz heraus bedacht, findet der Grund sein Wesen in der Endlichkeit der Freiheit des Daseins selbst gründend. Die humane Transzendenz erbringt die Möglichkeit des Begründens und muss selbst wiederum als „Freiheit zum Grunde“(WM 175) verstanden werden. Nur im „Hörenkönnen in die Ferne“, in der Erfahrung des Dialogs von Dasein und „Mitdasein“, lokalisiert Heidegger die Aussicht, die „wahre Nähe“(WM 175) zu unserem eigentlichen Selbst und zu den Dingen zu erlangen. Allerdings, so beteuert Heidegger selbst im Vorwort zur dritten Auflage der Abhandlung im Jahre 1949, war dieser Versuch, wie auch die gleichzeitig entstandene Vorlesung *Was ist Metaphysik?*, noch nicht der Intention gewachsen, sich auf das eigentlich Denkwürdige zu besinnen.

Für die Erörterung von Analogien und Differenzen zu mystischem Gedankengut spielt der Text *Vom Wesen des Grundes* nur eine marginale Rolle. Beachtenswert sind gleichwohl die selbstkritischen Bemerkungen Heideggers, in denen er in *Der Satz vom Grund* bezüglich dieser früheren Überlegungen Stellung nimmt.²⁶³

²⁶⁰ So z.B. Heideggers Bezugnahme auf die *vier Ursachen* bzw. *Gründe* der aristotelisch-scholastischen Tradition (u.a. in: *Die Frage nach der Technik*, vgl. VA 11ff.). Einen Überblick über Verwendung und Bedeutung des Begriffes „Grund“ im Kontext der jeweiligen Wege von Heideggers Philosophie gibt Wenzel, U.: Die Problematik des Gründens beim späten Heidegger, Rheinfelden 1986. Auf eine Auflistung der „Grund“-Stellen in Heideggers Werk soll hier aus den genannten Motiven verzichtet werden. Zudem bleibt es zumindest fragwürdig, ob ein Stellennachweis bezüglich eines solchen Elementarbegriffs der deutschen Sprache prinzipiell sinnvoll erscheint. Eine derartige Zusammenstellung, wenn auch nicht das ganze mittlerweile veröffentlichte Heidegger'sche Oeuvre betreffend, bietet Feick, H.: Index zu Heideggers >Sein und Zeit<, von S. Ziegler neubearb. 4. Aufl., Tübingen 1991, S. 44 f.

²⁶¹ Der Text *Vom Wesen des Grundes* findet sich im Sammelband *Wegmarken*, (S. 123-175, erstmals erschienen 1967, von F.-W. v. Herrmann ediert) der der GA 9 entspricht, sowie schon in mehreren Auflagen in Einzelausgabe des Klostermann-Verlags, Frankfurt am Main.

²⁶² Zitiert nach dem *Vorwort zur dritten Auflage* (1949); vgl. ebenso: WM 134

²⁶³ Die Selbstkritik Heideggers in *Der Satz vom Grund* ist natürlich auch im Kontext der Entwicklung und Veränderung seines philosophischen Denkens (Stichwort: *Kehre*; vgl. dazu noch Kap. 4.3) zu bedenken. Vgl. hierzu auch Caputo, J.D.: The Principle Of Sufficient Reason: A Study Of Heideggerian Self-Criticism, in: *Southern Journal of Philosophy* 13/1975, Memphis 1975, S. 419-426

4.2.2. Nichts ist ohne Grund

Zu Beginn seiner Vorlesung wirft Heidegger einen genauen Blick auf den von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) formulierten Satz, den dieser nach einer ungefähr 2000 Jahre währenden „Inkubationszeit“ (SvG 15) aufgriff. „Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund“ (SvG 13). Diese Aussage ist für jedermann verständlich und einleuchtend. Auf den ersten Blick bedarf es deshalb keiner genaueren Erläuterung. Aber ist es folglich nicht seltsam, so fragt Heidegger, dass es so lange gedauert hat bis dieses Prinzip schließlich formuliert wurde? Der Satz ist dem humanen Denken so vertraut, dass sobald es ihn vernommen hat, es auch schon mit ihm fertig zu sein glaubt. Aber für Heidegger ist gerade der Blick auf das vermeintlich Naheliegenste und mutmaßlich Vertrauteste bereits mit der Erörterung der *Alltäglichkeit* in *Sein und Zeit* zum Beachtenswertesten geworden. So könnte es Heideggers Auffassung nach sein, dass „der Satz vom Grund der rätselvollste aller nur möglichen Sätze“ (SvG 16) ist.

Die Probleme, die Heidegger im Zusammenhang mit dem Satz vom Grund eruiert, liegen in seinem formalen Charakter als einem „Grundsatz“ (SvG 21). Denn er ist „*der Grundsatz aller Grundsätze*“ (SvG 21) und bringt die Reflexion somit in einen rätselhaften Zirkel. Als „Grundsatz“ wird im Allgemeinen eine „grundlegende theoretische Erkenntnis, die weder beweisbar noch beweisbedürftig ist“²⁶⁴, bezeichnet. Das genannte Prinzip ist ein Grundsatz wie der Satz der Identität oder der des ausgeschlossenen Dritten und zugleich der Grund, auf dem andere Sätze basieren. Die Feststellung, dass alles einen Grund haben muss, ist ihrerseits selbst ein Grundsatz. Deshalb muss zunächst gefragt werden, was denn unter einem „Grundsatz“ zu verstehen ist und dies erfordert wiederum zuallererst zu klären, „worin das Wesen des Grundes beruht“ (SvG 23). Wo sollte man aber eine bessere Aufklärung darüber erhalten, was ein *Grund* ist, als durch den Satz vom Grund selbst? Ist dieses Dilemma rein linguistischer Natur und die Schwierigkeit hierbei nur aufgrund einer Besonderheit der deutschen Sprache bedingt?

Leibniz hatte die lateinische Formulierung *principium rationis* verwendet. Ein *principium* ist nach Christian Wolff, einem Schüler von Leibniz, etwas, „was in sich die

²⁶⁴ Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Schischkoff, 22. Aufl., Stuttgart 1991, S. 269

ratio für anderes enthält”(SvG 31).²⁶⁵ Heidegger folgert deshalb, das principium rationis ist „nichts anderes als die ratio rationis: der Grund des Grundes”(SvG 31). Ein Grundsatz beinhaltet demzufolge den Grund für dasjenige, was aus dem Prinzip resultiert. Es bleibt die Frage: Hat der Satz vom Grund selbst einen Grund?

Nichts ist ohne Grund. Auch der Satz vom Grund ist *etwas* und folglich ergibt sich für Heidegger die Frage nach dem Grund für diesen Grundsatz. Was ist der Grund des Satzes vom Grund? Entweder der Satz vom Grund ist selbst ohne Grund und steht somit außerhalb des Bereichs von dem er spricht, oder der Satz vom Grund hat auch einen Grund. Dieser Grund wäre damit ein besonderer Grund, er wäre dann „der ausgezeichnete unter allen Gründen, so etwas wie der Grund des Grundes“(SvG 28). Wenn es aber einen Grund des Satzes vom Grund gibt, dann kann und muss auch wiederum nach dessen Grund gefragt werden, um dann abermals nach dessen Grund zu suchen, usw., usw. – Regressus in infinitum!

Sollte aber angenommen werden, der Satz vom Grund habe selbst keinen Grund, dann ergibt sich der Widerspruch, dass gerade diejenige Maxime, die behauptet nichts sei ohne Grund, selbst grundlos ist. Somit kann keiner der beiden Denkversuche einen gesicherten Grund erreichen und gerade jener Satz vom Grund befördert, sobald über ihn nachgedacht wird, ins „Grundlose“(SvG 30). Heidegger nennt den Ort an den dieser Denkweg führt eine „merkwürdig zwielichtige“, wenn nicht gar „gefährliche Gegend“, die zwar „manchen Denkern bekannt“(SvG 28), von der aber gleichwohl nur wenig gesprochen wird.²⁶⁶

Die Rätselhaftigkeit, die den Satz vom Grund umgibt, macht Heidegger an der Denkweise der Neuzeit fest. Als *Grundsatz* gehört der Satz vom Grund in den „Bezirk von Sätzen“(SvG 40) und ist darin auf eine Anordnung und Abfolge bezogen. Grundsätze stehen an erster Stelle und von ihnen werden andere Sätze abgeleitet. Im

²⁶⁵ Nur am Rande sei hier angemerkt, dass Wolff auch dafür verantwortlich zeichnet, den deutschen Begriff „Grundwissenschaft“, der zwar schon gelegentlich um 1700 gebraucht wurde, als philosophischen Terminus, nämlich als Übertragung des aus dem Griechischen kommenden Wortes „Ontologie“, eingeführt zu haben. Vgl. Ritter, a.a.O., Sp. 927 (Artikel „Grundwissenschaft“ von J.E. Heyde)

²⁶⁶ Einer der Denker, dem Heidegger wohl zugesteht, diese Region zu kennen, ist Aristoteles. In dessen *Metaphysik* findet sich der Begriff *paideia* (παῖδεία), der nach Heideggers Auffassung verdeutlicht, was *angemessen* ist und was nicht. Die *paideia*, dieser „Sinn für das jeweils Geeignete und Ungeeignete“(SvG 29), ermöglicht zu erkennen, was von dem mutmaßlich selbstverständlichen des alltäglich Begegnenden genauer hinterfragt werden muss, anstatt in seiner Alltäglichkeit belassen zu bleiben. Die „geläufige Meinung“(SvG 30) zum Satz vom Grund muss folglich in Frage gestellt werden, auch wenn dies die Gefahr ins Grundlose zu geraten mit sich brächte. Vgl. dazu auch Aristoteles: *Metaphysik*, IV, 1006 a 6ff.

heutigen Sprachgebrauch verwenden wir analog zu dem Begriff *Grundsatz* die Bestimmungen *Prinzip*, das sich vom lateinischen *principium* ableitet, sowie den aus dem Griechischen stammenden Terminus *Axiom* (*ἀξίωμα*). Dennoch haben nach Heideggers Überzeugung „Grundsatz“ und „principium“ als Übersetzungen des griechischen Wortes nicht dessen ursprüngliche Aussagekraft, denn sie entstammen und sprechen alle drei jeweils „aus ganz verschiedenen Vorstellungsbereichen“ (SvG 40). Im griechischen *Axioma* sieht der Philosoph noch die Verbalform *axio* (*ἀξιόω*) mit dem Sinngehalt von „etwas würdigen“²⁶⁷. Heidegger ist es hierbei aber sehr wichtig dieses „Würdigen“ im Zusammenhang mit dem griechischen Denken zu verstehen, denn dieses Denken kennt nicht den Begriff des Wertes und noch keine Werttheorie, wie sie im neuzeitlich-subjektiven Vorstellen herrscht. Nach Heidegger galt für die Griechen folgendes:

„Würdigen heißt: etwas in dem Ansehen, darin es steht, zum Vorschein bringen und darin bewahren. Das Axiom zeigt jenes, was im höchsten Ansehen steht und zwar nicht zufolge einer Schätzung, die vom Menschen ausgeht und durch diesen erteilt wird. Das im höchsten Ansehen Stehende bringt diese Ansicht aus ihm selber mit“ (SvG 34).

Folglich hat etwas nicht einen ihm vom Menschen zugeschriebenen Wert, sondern erbringt dieses Ansehen aus sich selbst, das in seinem „eigenen Aussehen“ (SvG 34) beruht. Das mit dem höchsten solchen Ansehen Vorliegende liefert die Eröffnung jener „Aussicht“ (SvG 35), von der und durch die alles andere sein Aussehen erhält und sein Ansehen inne hat. Die Rätsel, die der Satz vom Grund aufgibt, sind für Heidegger deshalb auf ein tieferliegendes Problem zurückzuführen. Leibniz übersetzte *axioma* mit *Grundsatz* und dies stellt für Heidegger nicht einfach eine gebräuchliche Form der Übersetzung als logische Entwicklung sprachlichen Fortschritts dar, sondern muss vielmehr als „Grundzug der Geschichte des abendländischen Denkens“ (SvG 40) erkannt werden. *Axioma*, *principium* und *Grundsatz* sind als je verschiedene Schickungen des Seins zu verstehen, in der Weise, dass die Sprache selbst jeweils ungleichartig zu uns spricht. Geschichte muss als Geschick bedacht werden, denn für Heidegger zeigt sich auch schon in diesen scheinbar unbefangenen Konnotationen „der Grundzug der Geschichte des abendländischen Denkens“, nämlich „die Geschichte,

²⁶⁷ Vgl.: SvG 34

nicht als vergangenes, sondern die Geschichte als noch währendes, uns heute, wie kaum je, bestimmendes Geschick“ (SvG 40).

Um dem Satz vom Grund weiter nachzuspüren, wendet sich Heidegger der genaueren Bestimmung des Satzes bei Leibniz zu. Dieser betitelt ihn als „principium grande, ein großmächtiges Prinzip“ (SvG 43). Was aber ist das „Großmächtige“ (SvG 43) dieses Satzes? Und wirkt es noch immer? Könnte es den Menschen heute gar dazu befähigen „den drängenden Nöten des gegenwärtigen Zeitalters“ (SvG 42) entgegenzutreten? Um diesen Fragen nachzugehen, betrachtet Heidegger eine weitere Formulierung des Satzes vom Grund bei Leibniz. Bislang galten die Überlegungen nur der kurzen Fassung des Satzes vom Grund, nun nimmt der Denker aber jene „echte und strenge“ (SvG 44) Version in den Blick: das „principium reddendae rationis“ (SvG 44). Nach dieser Darstellung ergibt sich, „daß für jede Wahrheit (d. h. nach Leibniz für jeden wahren Satz) der Grund erstattet werden kann“ (SvG 44). Dieser Grundsatz verlangt von dem erkennenden Vorstellen den Grund des Vorgestellten zurückzugeben: „Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes“ (SvG 45).

Der Grund ist zurückzugeben, er ist zuzustellen. Diese Feststellung wirft für Heidegger dreierlei Fragen auf, denen es nachzugehen gilt: Zum Ersten der Frage, *wofür* der zurückzugebende Grund jeweils der Grund ist; zum Zweiten, *weshalb* der Grund zurückzugeben und zum Dritten, *wohin* der Grund zurückzugeben ist.²⁶⁸

Der Grund galt für Leibniz als Grund einer jeden Wahrheit, als Grundlage eines jeden wahren Satzes. Ein Satz wiederum aber ist die Verbindung eines Subjekts und eines Prädikats, die nicht von vornherein als wahr zu gelten hat. Erst durch die „ausgewiesene Richtigkeit“ (SvG 193) wird eine mögliche Verknüpfung eines Subjekts und eines Prädikates wahr. Erst dann, „wenn die ratio, d. h. die Rechenschaft abgelegt wird“ (SvG 194), kann ein Urteil wahr sein. Durch das Zurückgeben des Grundes wird die Rechenschaft abgelegt, die eine Beurteilung zulässig macht. Ohne die Bedingung einer solche Berechtigung könnten ansonsten die willkürlichsten Kombinationen von Subjekten und Prädikaten als wahr gelten. Diese Rechenschaft bedarf aber einer dafür vorgesehenen Stelle, bei der sie abgegeben, bei der sie „abgelegt“ (SvG 194) werden

²⁶⁸ Vgl. auch SvG 193

kann. Dies führt nun direkt hin zur dritten und entscheidenden Frage, zu wem oder zu was der Grund denn zurückgegeben werden muss. Heideggers Antwort ist so einleuchtend wie bedeutsam: zum Menschen! Denn er beurteilt und bestimmt Sätze, er hat die Vorstellung von Gegenständen, er *repräsentiert*²⁶⁹. Seit Descartes und Leibniz wurde das *Ich* als etwas mehr oder weniger von der Welt getrenntes gesehen, anstatt es als In-der-Welt-sein zu begreifen, und erst in der Repräsentation ergibt sich deshalb die Verbindung zwischen dem so gefassten Ich und der Welt. Heidegger sieht darin als Konsequenz, dass die Welt als Gegenstand betrachtet wird:

„Erst durch den auf das Ich zurück- und ihm eigens zugestellten Grund der Vorstellungsverknüpfung kommt das Vorgestellte so zum Stehen, daß es als Gegenstand, d. h. als Objekt für das vorstellende Subjekt sichergestellt ist“ (SvG 195).

Wenn aber die Welt nicht direkt, sondern nur repräsentativ dem Ich zuteil wird, dann muss ein zureichender Grund gegeben werden, der die Sicherheit der Vorstellungen verbürgt. Die Großmächtigkeit des Satzes vom Grund liegt für Heidegger infolgedessen darin, dass er darüber bestimmt, „was als Gegenstand des Vorstellens, allgemein, was als etwas Seiendes soll gelten dürfen“ (SvG 196). Der Einflussbereich des Satzes scheint universal, denn er umfasst nicht nur alles menschliche Vorstellen, sondern geht sogar darüber hinaus, nur ein Prinzip des Erkennens zu sein. Für Heidegger ist der Satz vom Grund das Prinzip für alles, was *ist*:

„Das Großmächtige des Satzes vom Grund entfaltet darin seine Macht, daß das principium reddendae rationis – dem Anschein nach nur ein Prinzip des Erkennens – zugleich und gerade als Grundsatz des Erkennens das Prinzip wird für jegliches, was *ist*“ (SvG 47).

Leibniz' Prinzip meint demgemäss, dass nur etwas *ist*, etwas nur als Seiendes anerkannt werden kann, wenn es in einer Sentenz ausgesagt zu werden vermag, die dem Satz vom Grund genüge leistet. Der Grundsatz herrscht nicht nur im vorstellenden Denken, sondern in allem, „was auf irgendeine Weise *ist*“ (SvG 46). Der Satz vom Grund ist daher das Fundament allen erkennenden Vorstellens und zugleich die Maxime für alles, was *ist*, d. h. für die Gesamtheit des Seienden.

²⁶⁹ Vgl.: SvG 195: „Vorstellen (...) ist: repraesentare – etwas auf den Menschen zu präsent, gegenwärtig machen.“

Trotz dieses Ergebnisses sind Heideggers Betrachtungen zum Satz vom Grund noch längst nicht abgeschlossen. Denn nun richtet der Philosoph seine Aufmerksamkeit auf dasjenige, was für die besagte Macht des Satzes vom Grund verantwortlich zeichnet. Ist Leibniz der Urheber? Ist überhaupt der Mensch dafür maßgebend? Heideggers Antwort ist exemplarisch für das Denken, das in seinen späten Werke entfaltet wird: „Das Große und Bleibende im Denken der Denker besteht nur darin, was immer schon anklingt, eigens ins Wort zu bringen“(SvG 47f.). Im 17. Jahrhundert wurde der Grundsatz erstmals von Leibniz als Satz ausgesprochen, doch als großmächtige Leitlinie war es schon vorher waltend. Leibniz war es, der den „entscheidenden Anspruch heraushörte“(SvG 47), dass der Grund zuzustellen sei und der ihn als Satz formulierte und somit „zur Sprache brachte“(SvG 47).

Der Satz vom Grund stellt für Heidegger nicht einen Satz unter anderen dar, er ist auch nicht einfach ein Prinzip der Kausalität, sondern spricht in seinem Anspruch unabweisbar und unaufhörlich seit der Neuzeit in unserem Denken. Die Macht dieses Prinzips liegt nicht in der Hand des Menschen, er wird vielmehr selbst in Anspruch genommen. Bis heute sucht der Mensch überall nach Gründen. Und obwohl für Heidegger feststeht, dass es „ohne dieses großmächtige Prinzip (...) keine moderne Wissenschaft“(SvG 49) und folglich auch keine Universitäten oder Industrie in der derzeitigen Form gäbe, hören wir alle noch nicht wirklich, wovon der Satz eigentlich spricht. Wir alle, so stellt der Philosoph fest, haben noch nicht ausreichend auf seinen Zuspruch gehört: „Alle, sage ich, auch diejenigen, die sich hin und wieder schon Gedanken über das «Wesen des Grundes» gemacht haben“(SvG 48). An dieser Stelle nimmt sich Heidegger selbst von seiner Kritik nicht aus, denn schließlich, so gesteht er ein, hat auch er in seinem früheren Werk *Vom Wesen des Grundes* (1929) den Satz vom Grund noch nicht als Spruch des Seins selbst vernommen.

Nun, so konstatiert Heidegger im Jahre 1955, befindet sich die Menschheit im „Atomzeitalter“(SvG 57). Doch trotz aller Technologie gibt es keine Maschinerie, die dem Menschen ermöglicht, den Anspruch auf Zustellung des Grundes wahrzunehmen. Der Satz vom Grund dient derzeit lediglich dazu, die modernen Wissenschaften von Widersprüchen frei zu halten und ihre Vorstellungen zu begründen. Für Heidegger hat es den Anschein, als ob diese Macht geradezu „entfesselt“(SvG 60) worden sei und so zu einer schwerwiegenden Umwälzung humaner Lebenspraxis beigetragen habe. Allein,

der Mensch spürt nicht mehr den Zuspruch der Parole. Der Anspruch waltet auf eine „unheimliche Weise“ und dies meint für Heidegger, dass „alles Heimische des Menschen“ in Gefahr ist, denn es droht der „Grund und Boden für eine Bodenständigkeit“(SvG 60) geraubt zu werden.²⁷⁰ Für den Denker ist es ein „rätselhaftes Widerspiel“(SvG 60): Je mehr humanes Denken Gründen nachjagt, desto mehr verliert es sein Fundament und je mehr der Mensch sich die Kräfte der Natur nutzbar macht, desto mehr büßt er die Fähigkeit ein, seinem Wesen gemäß „zu bauen und zu wohnen“(SvG 60). Es ist ein merkwürdiges „Spiel“, in dem der Mensch „zwischen Zustellung und Entzug“(SvG 61) steht und das, je weiter und tiefer nach Gründen gesucht wird, ihm selbst den Boden zu entziehen scheint. Spielt das Sein als solches in seiner geschicklichen Prägung mit den Menschen? Meint Heidegger damit, das Sein würde den Menschen seiner selbst entfremden und ihn womöglich schließlich gar zur Selbsterstörung verführen?²⁷¹

Die bis hierher verlaufenden Pfade seiner Überlegungen bezeichnet Heidegger selbst als „Umwege“(SvG 75). So wurde Leibniz' Prinzip zunächst als Grundsatz beleuchtet und daraufhin seine herausragende Stellung als „principium nobilissimum“(SvG 64). Dabei war aber noch keine klare Linie zu erkennen, an der sich Heideggers Untersuchung des Satzes vom Grund orientiert und entlang derer sie sich bewegt hätte. Seine Gedanken schienen zunächst jenen Weg einzuschlagen und dann wiederum einen anderen Pfad zu erkunden. Doch gerade für die späteren Denkwege Heideggers ist es nicht atypisch, auf diese Art und Weise vorzugehen. Anstatt sich auf einer möglichst direkten Linie auf ein bestimmtes Ziel hin zu bewegen, versucht er in seiner unnachahmlichen Manier, aus den verschiedensten Richtungen kommend das Wesentliche mehr und mehr freizulegen. So verwundert es auch nicht, wenn Heidegger in der fünften Stunde seiner Vorlesung eine weitere Formulierung des Prinzips von Leibniz aufgreift: „id, quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficiens“(SvG 64).²⁷² Im Jahre

²⁷⁰ Zur Thematisierung der *Bodenständigkeit* bei Heidegger vgl. auch schon Kap. 4.1. *Gelassenheit*

²⁷¹ Caputo macht auf eine dieser Charakterisierung des „Seins“ entspringende „Gefahr von Heideggers Weg“ aufmerksam: „For one can see taking shape here the problem of the danger of Heidegger's path (...). The 'Being' to which Heidegger invites us (...) appears to be a dangerous and destructive force which plays with the essence of man“(Caputo, J.D.: *The mystical element in Heidegger's thought*, New York 1986, S. 58). Im weiteren Verlauf der Erörterung wird noch auf diese Problematik zurückzukommen sein.

²⁷² Auf eine Darstellung der inhaltlichen Zusammenhänge des Prinzips in der Philosophie von Leibniz soll hier verzichtet werden, denn dies scheint für die Erörterung von Heideggers Gedankengang entbehrlich. Schließlich geht Heidegger selbst weder speziell darauf, noch auf die Auseinandersetzung von Kant, Wolff und Baumgarten bezüglich des Satzes vom Grund ein, sondern betont – wie der weitere Gang der

1677, sechs Jahre nach seiner ersten veröffentlichten Darstellung der Maxime, hatte Leibniz eine weitere Fassung des Leitsatzes angesprochen, dass nämlich „nichts existiert, dessen zureichender Existenzgrund nicht zugestellt werden kann“ (SvG 64). Über das bislang gesagte bezüglich der Zustellung des Grundes hinaus, verweist Heidegger nun auf den Zusammenhang, der sich in der Leibniz'schen Metaphysik zwischen „sufficiens“ und „perfectio“ ausfindig machen lässt:

„Der Grund (ratio) ist als Ursache (causa) auf den Effekt (efficere) bezogen; der Grund selber muß zureichend sein (sufficiens, sufficere). Dieses Zureichen wird verlangt und bestimmt durch die perfectio (perficere) des Gegenstandes“ (SvG 64).

Es ist für Heidegger eine „Leitvorstellung des leibnizschen Denkens“, dass alles, was ist, nach „Vollständigkeit seiner Gründe“ (SvG 64), d. h. nach seiner Perfektion verlangt. Folglich muss der Grund, der die Basis dafür bildet, ein zureichender sein. Erst der zureichende Grund einer Vorstellung vermag ein Objekt als Objekt zu vervollständigen und erst in der „Vollständigkeit der Bedingung seiner Möglichkeit“ (SvG 64) wird sein Gegenstandes ausreichend gesichert. Die Perfektion eines Gegenstandes beansprucht einen zureichenden Grund. Für Heidegger ist dabei von zentraler Bedeutung, dass hier „die Sprache wie von selbst (...) spricht“ (SvG 64). Sie spricht von einem „mannigfaltigen facere, machen“ (SvG 64) und erst indem dies vernommen, kann erkannt werden, wie das Prinzip von Leibniz zur Grundlage einer neuen Denkweise und damit zu einem Fundament der modernen Technik wurde. Wenn der Mensch sich Vorstellungen von Objekten macht, so müssen diese vollständig sein. Dadurch, dass ein Objekt etwas Vorgestelltes, etwas Gemachtes ist, ist es das Produkt unseren Tuns. Als derart Produziertes muss es ganz und gar vollständig gemacht sein und das Produzieren muss selbst wiederum suffizient sein, um die Geschlossenheit zu gewährleisten, den Gegenstand in seiner Gesamtheit vorstellen zu können. Diese spezielle Bedeutung des Satzes vom Grund entspringt nicht unversehens der Formulierung des Prinzips von Leibniz, sondern bringt für Heidegger vielmehr einen Kernpunkt von dessen Denkweise zum Ausdruck. In Leibniz sieht Heidegger den Vorreiter und Wegbereiter jenes rechnenden Denkens neuzeitlich-moderner Metaphysik, das den Menschen bis heute beherrscht. Aus dem Geist der Leibniz'schen

Überlegungen zeigen wird – seinerseits den Einfluss, den das Prinzip auf das Denken dieser Philosophen nahm.

Anschauung heraus wurde die moderne „Logik zur Logistik und zur Denkmaschine“ und auf ihm fußt die „radikale Auslegung der Subjektivität des Subjekts innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus“ (SvG 65). Diese Macht, so konstatiert Heidegger, hält den Menschen bis heute in ihren Fängen:

„Das Denken von Leibniz trägt und prägt die Haupttendenz dessen, was wir, weit genug gedacht, die Metaphysik des modernen Zeitalters nennen können. Der Name Leibniz steht deshalb in unseren Überlegungen nicht als Bezeichnung für ein vergangenes System der Philosophie. Der Name nennt die Gegenwart eines Denkens, dessen Stärke noch nicht ausgestanden ist, eine Gegenwart, die uns erst noch entgegenwartet. Nur im Blick zurück auf das, was Leibniz denkt, können wir das gegenwärtige Zeitalter, das man das Atomzeitalter nennt, als jenes kennzeichnen, das von der Macht des *principium reddendae rationis sufficientis* durchmachtet wird“ (SvG 65).

4.2.3. Die Rose

Auf dem bisherigen Gang seiner Überlegungen hat Martin Heidegger den Satz vom Grund auf dreifache Weise näher bestimmt. In der allgemeinen und kurzen Form wurde er als *principium rationis* identifiziert, das besagt: *Nichts ist ohne Grund*. Daraufhin beleuchtete der Philosoph die „echte und strenge“ (SvG 44) Form des Prinzips, das *principium reddendae rationis* als Satz vom zuzustellenden Grund: *Nichts ist, ohne dass ein Grund zugestellt werden kann*. Als drittes schließlich, in seiner strengen und vollständigen Fassung, erhält der Grundsatz den Titel *principium reddendae rationis sufficientis*, Satz vom zuzustellenden zureichenden Grund: *Nichts ist, ohne dass ein zureichender Grund zugestellt werden kann*. Alle diese Formulierungen hat Heidegger von Leibniz aufgegriffen. Nun aber entwickelt der Philosoph eine eigene genuine Version des Satzes vom Grund.

Diese neue Kontur entfaltet Heidegger aus einer Verkürzung der strengen Darstellung der Maxime, nach der ein Grund für jedwede Vorstellung, die von einem Satz ausgedrückt wird, dem vorstellenden Subjekt zurückgegeben werden muss. Wird eine Behauptung aufgestellt, so erfolgt zwangsläufig die Frage nach dem Grund, humane Rationalität sucht nach dem Warum: „Warum ist das Vorgestellte und warum ist es so, wie es ist? Im Warum? fragen wir nach dem Grund“ (SvG 67). Nichts kann als wahr

gelten, ohne dass die Frage nach dem Warum beantwortet wird und dies stellt für Heidegger somit die vierte Formulierung des Satzes vom Grund dar. Deshalb ist zu folgern: „Nichts ist ohne Warum“ (SvG 67). Bislang sprach nichts gegen eine der dargestellten Versionen des Grundsatzes. Aber nun, so eröffnet Heidegger, lässt sich für die neu gewonnene vierte Variante des Prinzips ein Gegenbeispiel finden:

„Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet“ (SvG 68).²⁷³

Der Urheber dieser Verse ist der mystische Dichter Angelus Silesius, mit bürgerlichem Namen Johannes Scheffler (1624-1677). Sie wurden erstmals im Jahre 1657 in seinem Werk *Cherubinischer Wandersmann* veröffentlicht.

Es stellt sich die Frage, weshalb Heidegger an dieser Stelle als Gegenmodell in einer bislang in wissenschaftlicher Strenge durchgeführten Untersuchung nun einen Vers eines bekanntermaßen mystischen Dichters heranzieht. Widerspricht Mystik denn nicht an sich schon der Rationalität und Logik, die Heidegger seiner philosophischen Erörterung zugrunde legt? Muss solches Denken nicht kategorisch als Gegenpol zu einer auf Rationalität basierenden Analyse verstanden werden? Oder kann mystische Dichtung als Gegenbeispiel eines vermeintlich universalen Prinzips dem Denken neue Horizonte eröffnen?

Wie bereits erörtert wurde, ist Mystik auch in Heideggers Augen keineswegs per se als irrational oder anti-logisch zu kennzeichnen. Aus einer derartigen anti-mystischen Überzeugung heraus Heidegger als *Mystiker* zu kritisieren und in der Folge sein Denken als *mystisch* zu brandmarken, entspränge deshalb nicht nur einer geradezu fahrlässig eingeschränkten Sichtweise bezüglich seiner philosophischen Wege, sondern auch einer groben Fehleinschätzung dessen, was Mystik sei. Ein Verständnis von Mystik jenseits dieses weit verbreiteten Ressentiments findet sich nachweislich auch bei Heidegger selbst, zumindest in dieser Periode seines Schaffens.²⁷⁴ Dennoch weiß er um die Vorbehalte, seine Quelle sei nichts anderes als „Mystik und Dichtung“ (SvG 69). Der Philosoph greift aber ganz bewusst zur mystischen Dichtung des Angelus Silesius, da

²⁷³ Vgl. auch Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann*, hrsg. v. L. Gnädinger, Zürich 1986, I 289 (S. 96). Der Vers trägt die Überschrift „Ohne Warum“.

²⁷⁴ Siehe die ausführliche Darstellung von Heideggers unterschiedlicher Auslegung von *Mystik* und sein wechselndes Verhältnis zu den *Mystikern* im Zusammenhang seiner jeweiligen Schaffensperiode in Kap.3 *Heidegger und die Mystik*.

für ihn in diesen Versen genau jene „äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens“(SvG 71) zutage tritt, die er benötigt, um den Gedankengang in die für ihn entscheidende Richtung zu lenken.

Johannes Scheffler, alias Angelus Silesius, war ein Zeitgenosse von Leibniz und der Philosoph kannte die Werke des aus Schlesien stammenden Dichters. Neben Leibniz hat auch Hegel, wie Heidegger es darlegt, die Dichtkunst dieses Mannes geschätzt. Auffällig ist hierbei freilich, dass Heidegger an dieser Stelle seiner Vorlesung Leibniz und Hegel anführt und ihre Wertschätzung gegenüber der mystischen Poesie des Angelus Silesius erwähnt. Ganz augenscheinlich liegt Heidegger daran, mit diesen Bemerkungen zu betonen, auch Leibniz und Hegel, deren Denken er von „Nüchternheit und Strenge“(SvG 69) geprägt und darin als unübertroffen erachtet, haben diesen Mystiker gewürdigt. Denn somit kann auch Heidegger selbst, quasi begleitet von diesen beiden geachteten Philosophen, den „so erstaunlich klar“ geformten Spruch des mystischen Dichters heranziehen und ihn einer „gewichtigen Quelle“(SvG 69) zuordnen, ohne sein eigenes Denken von vornherein dem Vorwurf des Irrationalen preiszugeben. Dass dies dennoch der Fall war und zum Teil noch immer ist, konnte er dadurch aber gleichwohl nicht vereiteln.²⁷⁵ Für Heidegger weist der kurze Vers des Angelus Silesius aber genau jene Prägnanz und Gedankentiefe auf, die für ihn zur Tradition der „echten und großen Mystik“(SvG 71) gehört. Als beispielhaften Vertreter solchen *äußerst scharfen* und *tiefen* Denkens führt er ausdrücklich an dieser Stelle Meister Eckhart an.²⁷⁶ Wie im weiteren Verlauf der Untersuchung noch zu zeigen sein wird, kann auch zwischen den Gedanken des Dominikaners Eckhart und diesen Versen des Poeten Scheffler ein Zusammenhang angenommen werden.

Betrachtet man nun die Zeilen über die Rose, so scheint es, als ob der Vers eindeutig dem Leibniz'schen Prinzip widerspricht. Heidegger hatte herausgestellt, dass Nichts ohne Warum sei, und jetzt ist zu lesen: *Die Rose ist ohne Warum!* Die Rose gilt hier zunächst als „Beispiel für alles Blühende, für alle Gewächse, für jegliches Wachstum“(SvG 69) und unterliegt folglich, so wird nicht nur jeder Botaniker, sondern auch der gesunde Menschenverstand bestätigen, dem Prinzip von Ursache und Wirkung. Ohne Zweifel bedarf auch eine Blume bestimmter Voraussetzungen und

²⁷⁵ Vgl. hierzu schon *Kap.3*, sowie im Folgenden *Kap.5*

²⁷⁶ Vgl.: SvG 71

Bedingungen, damit sie wachsen und schließlich erblühen kann. Aber dies, so entgegnet Heidegger, ist nicht der entscheidende Punkt. Es geht eben nicht darum, dass die Rose keinen Grund oder keine Ursache hätte, sondern um etwas tiefer greifendes. Angelus Silesius spricht nicht davon, dass die Rose keinen Grund oder Ursache besitzt, der Vers besagt vielmehr, dass sie kein „Warum“ habe. Der scheinbare Einspruch gegen den Satz vom Grund bezieht sich folglich nur auf dessen von Heidegger erarbeitete verkürzte und strenge Fassung. Von Bedeutung ist für den Denker hierbei zudem die Unterscheidung von „Warum“ und „weil“, denn beide Worte nennen zwar eine Beziehung zum Grund, jedoch auf völlig verschiedene Weise:

„‘Warum’ und ‘weil’ bedeuten Verschiedenes. ‘Warum’ ist das Wort für die Frage nach dem Grund. Das ‘weil’ enthält den antwortenden Hinweis auf den Grund. Das Warum sucht den Grund. Das Weil bringt den Grund“(SvG 70).

Demnach leugnet der Mystiker nicht, dass die Rose einen Grund hat. Denn obschon sie „ohne Warum“ ist, so ist sie doch nicht ohne „Weil“, da – wie der zweite Teil der ersten Zeile besagt – sie blüht, eben weil sie blüht. Insofern bestätigt auch die zweite Verszeile des Spruchs, dass ein Grund vorhanden ist, der aber weder Beachtung findet, noch hinterfragt wird: „Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet“(SvG 68). Hierin liegt der entscheidende Hinweis für Heideggers weiteren Gedankengang, denn in diesem Punkt unterscheidet sich das Sein der Rose von der gewöhnlich auffindbaren Praxis humanen Daseins. Während der Mensch unentwegt nach Gründen sucht und nach Ursachen Ausschau hält, gedeiht die Rose, ohne sich im Geringsten den Gründen ihres Blühens zuzuwenden. Sie scheint demzufolge nicht dem *principium reddendae rationis sufficientis* zu unterliegen, steht sie doch offenbar nicht wie der Mensch unter dem Anspruch, einen zureichenden Grund für ihr Blühen zustellen zu müssen. Fällt somit die Rose, obwohl sie etwas Seiendes darstellt, obwohl sie *ist*, aus dem Wirkungsbereich des Satzes vom Grund heraus? Natürlich liegt Heidegger diese Behauptung fern, denn obgleich die Rose selbst ihren Grund nicht zustellt, noch zustellen kann, gibt es einen Grund, der für ihr Blühen gegeben werden kann:

„Die Rose ist zwar ohne Warum, aber sie ist doch nicht ohne Grund. (...) Die Rose fällt, insofern sie etwas ist, nicht aus dem Machtbereich des großmächtigen Prinzips heraus. Gleichwohl ist die Art, wie sie in diesen Machtbereich gehört, eine eigene und darum unterschieden von der Art, wie wir Menschen uns im Machtbereich des Satzes vom Grund aufhalten“(SvG 72).

Das Prinzip behält seine Gültigkeit *von* der Rose, es gilt aber nicht *für* die Rose. Der Grundsatz bleibt verbindlich *von* ihr als eines Gegenstandes unserer Vorstellung, nicht aber *für* die Rose als solche, d. h. insofern sie „in sich selber steht, einfach Rose ist“ (SvG 73). Es ist ein „merkwürdiger Sachverhalt“ (SvG 73), den Heidegger hier offen legt:

„Etwas, wie eine Rose, ist zwar nicht ohne Grund und ist gleichwohl ohne Warum. Etwas fällt in den Geltungsbereich des vulgär gefaßten Satzes vom Grund. Dasselbe Etwas fällt aus dem Geltungsbereich des streng gefaßten Satzes vom Grund heraus“ (SvG 73).

In der Tat mutet dies zunächst paradox an. Aber sagt uns nicht der allgemeine Menschenverstand, das Problem beruhe schlicht darauf, dass Heidegger die von ihm selbst entwickelte vierte Form des Satzes vom Grund den bisherigen Fassungen gleichstellt? Auch wenn Nichts ohne Warum ist, so bleibt es doch im gegenständlichen Bereich offensichtlich, dass das Warum nicht von einem Ding selbst, sondern für es zugestellt wird? Natürlich kann und wird die Rose nicht für sich selbst das Warum zustellen, aber der Mensch kann und tut es für sie als eines Gegenstandes seines Vorstellens. „Nichts ist ohne Warum“ scheint für Heidegger hier zu besagen: Nichts ist, ohne dass es selbst von sich aus die Frage nach dem Warum aufwirft. Stellt dies aber nicht eine deutliche Einschränkung des Prinzips dar, denn müsste es nicht lauten: Nichts ist, ohne dass bezüglich ihm die Frage nach dem Warum generell gestellt und beantwortet werden kann? Versucht Heidegger also hier ein Problem zu lösen, das sein eigenes Denken erst als Problem entstehen ließ und ausgesprochen hat?

Das Dickicht, in das die Überlegungen geführt haben, wird erhellt, der „Nebel“ (SvG 22)²⁷⁷ beginnt sich zu lichten, wenn wir Heideggers Gedankengang an dieser entscheidenden Stelle eingehender betrachten. Der Satz vom Grund gilt ausnahmslos von jedem Gegenstand, den unser Denken vorstellt, da jedem derartig repräsentierten Objekt ein zureichender Grund zugestellt werden kann. Die mystischen Verse des Angelus Silesius sprechen aber nicht von der Rose als eines solchen Gegenstandes unserer Vorstellung, sondern nennen sie als etwas in sich selber

²⁷⁷ Auch in seiner Vorlesung *Der Satz vom Grund* zeugen Begriffe wie „Nebel“ (SvG 22/74), sowie auch die Rede von „Schatten“ (30/39) und „Licht“ (18/39/109), vom „Undurchsichtigen“ (80) und „Dunkeln“ (23/70/81/183), von der „Lichtung des Seins“ (145), u. ä. nicht nur von Heideggers Vorliebe für eine Art Licht-Metaphorik, sondern weisen zudem in die Thematik des Entbergungs-Verbergungs-Geschehens des Seins, auf das im Weiteren noch näher einzugehen sein wird (vgl. dazu noch Kap. 4.3).

Stehendes. Heidegger bedient sich dieser Zeilen, um auf die Möglichkeit aufmerksam zu machen, ein Ding sich selbst zu überlassen, als das, was es ist. Das Ding, hier die Rose, wird dabei nicht auf ein Objekt unserer Vorstellung reduziert. Durch die mystische Dichtung eröffnet sich somit eine Gegend jenseits des Einflusses des Prinzips vom zuzustellenden zureichenden Grund, denn sie erstreckt sich über die Sphäre vorstellenden Denkens hinaus. Dort, wo die Dinge nicht humaner Begründung unterliegen, abseits der Ebenen auf der sie als Objekte (vor-)gestellt werden, ruhen sie in sich selbst, in ihrem eigenen Grund. Der genuine Aspekt in Heideggers Überlegungen liegt aber nicht darin, auf diese Weise den allgemein offensichtlichen Unterschied zwischen einer Rose und dem Menschen aufzuzeigen, sondern im Gegenteil darin, eine Gemeinsamkeit im Wesen beider darzulegen:

„Freilich dächten wir zu kurz, wollten wir meinen, der Sinn des Spruches von Angelus Silesius gehe darin auf, nur den Unterschied der Weisen zu nennen, nach denen Rose und Mensch sind, was sie sind. Das Ungesagte des Spruches – und darauf kommt es an – sagt vielmehr, daß der Mensch im verborgensten Grunde seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum“(SvG 72f.).

Die Rose dient weder Angelus Silesius noch Heidegger hier als Beispiel, das aufzeigt, Rosen und Menschen sind andersgeartet, Menschen sind fähig zu denken und Rosen vermögen dies nicht. Angelus Silesius verwendet die Rose vielmehr als Allegorie, sie versinnbildlicht die Seele des Menschen. Die menschliche Seele soll wie die Rose werden und dadurch befreit von der alles beherrschenden Suche nach Gründen. Und auch bei Heidegger symbolisiert diese Blume, wie im weiteren Verlauf der Erörterung zu zeigen sein wird, einen – wenn nicht gar *den* – zentralen Aspekt humanen Wirklich-sein-Könnens.

Gerade in seinem Spätwerk ist für Heidegger die Dichtung, hier die mystische, ein Instrument, das ein unbehindertes Denken jenseits der Beschränkungen des metaphysisch-vorstellenden anklingen lässt und das ihn ein ums andere Mal in eine Region führt, die außerhalb des Zugriffs des Satzes vom zuzustellenden zureichenden Grund liegt. Der Mensch sucht der traditionellen Bestimmung als animal rationale gemäß nach Gründen, er steht in einer „vorstellenden Beziehung zur ratio als dem Grund“(SvG 79). Als solch vernunftbegabtes Wesen besitzt er das „Vermögen“, sich eine Vorstellung des Grundes als Grund zu machen und lebt deshalb „nach

Gründen“(SvG 79). Dies trifft aber ausschließlich auf den Menschen zu, denn jegliches andere der „irdischen Lebewesen“(SvG 79) hat, so wie auch die genannte Rose, zwar Ursachen und Gründe *durch* die sie leben, aber eben keinen Grund *nach* dem sie leben.

4.2.4. Tonarten eines Satzes

Wenn die Suche nach Gründen an einem Grundsatz wie dem Satz vom Grund angelangt, dann wird in der Regel nicht weiter gesucht und gefragt. Aber Heidegger lässt diese Norm nicht gelten, denn obgleich der Satz vom Grund wie „ein Gebirgszug, der unübersteigbar“ und wie „etwas Unableitbares“, das gar „dem Denken Einhalt gebietet“(SvG 83) zu sein scheint, so betrifft dies doch *nur* die Metaphysik. In der Vorlesung *Der Satz vom Grund* zeigt sich paradigmatisch Heideggers Kritik an der als Metaphysik verstandenen Philosophie und den Philosophen. Er will sich mit seinem Denken nicht ausschließlich innerhalb bestimmter Grenzen bewegen und auf diese Weise eingeschränkt sich nur innerhalb strikt definierter Regionen aufhalten. Heidegger bemüht sich immer wieder darum, diese Blockaden zu durchbrechen, sei es durch einen „Sprung“²⁷⁸, sei es durch einen „Schritt zurück“²⁷⁹ oder eine „Verwandlung des Denkens“(SvG 94). Mit seinem Denken erstrebt er eine Position einzunehmen, die jenseits von einschränkenden Begrenzungen liegt und aus dieser Perspektive heraus gilt es, auf die Metaphysik und ihre Vertreter zu blicken. Ob Heidegger somit eine Position „auf der anderen Seite“²⁸⁰ der Grenzen sucht und einnehmen möchte oder ob er vielmehr einen Standort etablieren will, der ein Denken ohne tradierte Limitierungen ermöglicht, bleibt noch zu klären. Welchen Ansatz der Denker verfolgt, zeigt der weitere Verlauf seiner Überlegungen zum Satz vom Grund.

²⁷⁸ Vgl. u.a. SvG 95ff; VA 128; HW 64; ID 20

²⁷⁹ Vgl. u.a. US 190; VA 174; WM 343

²⁸⁰ Die Grenzen, die Heidegger überwinden will, sieht auch John D. Caputo in seiner Interpretation von dessen Metaphysikkritik. Allerdings bleibt noch zu erörtern, ob Heidegger wirklich eine Position auf der 'anderen Seite' besagter Grenzen einnehmen will, wie Caputo es formuliert: „Heidegger does not remain on this side of the limits, but rather (...) sets up a position on the 'other side' of them“(Caputo, J.D.: The mystical element in Heidegger's thought, New York 1986, S 67)

Indem Heidegger das „Ungesagte des Spruches“(SvG 72) vernimmt, ermöglicht das so „Erhörte“(SvG 86) den Sprung von der Metaphysik hin zu einem *anderen* Denken. Die mystische Dichtung des Angelus Silesius ist das Instrument, das einen neuen Klang des Leibniz’schen Prinzips eröffnet, eine neue „Tonart“(SvG 75) ans Ohr dringen lässt:

„Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. In der bejahenden Form heißt dies: Alles hat einen Grund. Wir können jedoch den Ton auch so legen: Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. In der bejahenden Form heißt dies: Jedes Seiende (als Seiendes) hat einen Grund“(SvG 75).

Der in der zweiten Version zu vernehmende Zusammenklang von „ist“ und „Grund“ stellt für Heidegger das bislang zwar Ungehörte, aber Ausschlaggebende dar. Bisher war der Satz vom Grund eine Aussage über Seiendes und nicht über den Grund, denn der Grundsatz legte fest, dass das Seiende als Seiendes begründet sein muss, nicht aber was Grund als solcher sei. Im neuen Klang des Satzes, in seiner neuen „Betonung“ ist aber nun ein „Einklang von «ist» und «Grund», est und ratio [zu] hören“(SvG 86). Nicht das grammatikalische Subjekt des Satzes hat sich damit verschoben, sondern vielmehr wurde dadurch die Aufmerksamkeit auf das „ist“ fokussiert. Die Akzentuierung wechselt vom *Seienden* zum *ist* und dies stellt für Heidegger den Wechsel vom *Seienden* zum *Sein* dar. Es handelt sich bei dem Wort „ist“ nicht lediglich um eine grammatikalische Ableitung aus dem Begriff „sein“. Das etwas *ist* zeigt das Sein von Seiendem. Und im Gleichklang mit *Grund* spricht es von der Verbundenheit von „Sein“ und „Grund“: „Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft“(SvG 90). Der Satz vom Grund spricht folglich vom Sein. Er besagt aber nicht, das Sein hätte einen Grund oder Sein sei der Grund. In seiner neuen Tonart offenbart sich der Satz vom Grund zugleich als „Satz vom Sein“(SvG 92), denn beides ist miteinander verflochten:

„Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Umgekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das Sein als Sein“(SvG 92f.).

Das Sein als solches bleibt selbst „grundlos“(SvG 93), denn es gründet auf nichts anderem und steht deswegen außerhalb des Einflusses des Satzes vom Grund, der nur Seiendes umfasst. Der Grund bleibt vom Sein als solchem demgemäss ab, deshalb gilt für Heidegger das Sein zugleich auch als „Ab-grund“(SvG 93).

Die besondere Sorgfalt und Aufmerksamkeit, die das Heidegger'sche Denken auf die Sprache richtet und zugleich auch von ihr verlangt, erfordert an dieser Stelle des Gedankengangs ebenfalls einen wohlbedachten Umgang mit den Formen des „Hilfszeitwortes «sein»“(SvG 89). Deshalb vermeidet Heidegger im Weiteren bewusst die Formulierung: „Sein und Grund «sind» das Selbe. Sein «ist» der Abgrund“(SvG 93). Da nur von Seiendem ausgesagt werden kann, das es *ist*, das Sein selbst aber nicht *ist*, muss dieses Attribut zu umgehen versucht werden.²⁸¹ Deshalb lautet die für den Leser zwar etwas gekünstelt anmutende, aber von Heidegger doch mit Bedacht gewählte maßgebliche Formulierung: „Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund“(SvG 93). Galt der Satz vom Grund in der traditionellen Auffassung noch ausschließlich für den Bereich des vorstellenden Denkens der Metaphysik, so hat Heidegger durch seine genuine Hörweise ein neues Territorium erschlossen, innerhalb dessen sich auch die mystische Dichtung des Angelus Silesius bewegt. Im Gegensatz zur gebräuchlichen Modulation, die im Gefüge von Repräsentation und Seiendem angesiedelt war, zielt der neue Akzent auf das Denken des Seins als solchem, denn das „Sein *als* Sein, d. h. als Grund“(SvG 96) muss eigens bedacht werden. Für den angesprochenen Wechsel der Tonart des Satzes vom Grund, so gesteht Heidegger zu, hätten die bisherigen Erörterungen keinen „Übergang“(SvG 95) gebaut. Um von dem metaphysischen Prinzip des Seienden hin zum Denken des Seins zu gelangen, bedürfe es deshalb eines „Sprunges“:

„Hinter dem Wechsel der Tonart verbirgt sich ein Sprung des Denkens. Der Sprung bringt das Denken ohne Brücke, d. h. ohne die Stetigkeit des Fortschreitens, in einen anderen Bereich und in eine andere Weise des Sagens“(SvG 95).

Der Satz vom Grund ist in der Folge nicht mehr als Satz im Sinne eines Prinzips zu verstehen, sondern als *Satz* im Sinne eines Sprunges. Die Umwege, die Heidegger seinem Gedankengang erlaubte, dienten als „Vorbereitung des Sprungs“(SvG 95), indem eine langsame sukzessive Annäherung stattfand, und waren sonach nicht zufälliger, sondern methodischer Natur. In dieser Annäherung hatten die zuvor beschrittenen Wege „ihre Aufgabe“(SvG 95). Hiermit hat Heidegger in seiner Vorlesung eine Stelle erreicht, von der er nun die einzelnen Etappen des Weges

²⁸¹ „Nur Seiendes «ist», das «ist» selber, das «Sein» «ist» nicht“(SvG 93).

betrachten kann, die von einem Grundsatz der Leibniz'schen Metaphysik ausgehend zum Denken des Seins als solchem führten. Es handelt sich um fünf „Hauptsachen“ (SvG 95), die zu rekapitulieren sind und die erst nun, d. h. „erst durch den Sprung“ (SvG 96) bedacht werden können:

1. – Als erstes und nur „flüchtig gestreift“ wurde die „*Incubationszeit*“ (SvG 96) des Satzes vom Grund. Obwohl dieser „Tempelschlaf“ (SvG 192) über zweitausenddreihundert Jahre währte, klang seit jeher der Satz, in seiner von Heidegger als „gewöhnlichen Fassung“ (SvG 96) bezeichneter Form, im Denken des Abendlandes an. Es stellte sich zu Beginn der Überlegungen für den Philosophen die Frage, wo und wie der Satz vom Grund so lange geschlafen und das in ihm „Ungedachte vorausgeträumt“ (SvG 15) hatte. Wenn nun der Satz vom Grund als Satz vom Sein erkannt wird, so hat offensichtlich das Sein selbst geschlafen. Heideggers Formulierung vom „Schlaf des Seins“ mag manchem Leser seltsam anmuten, verweist jedoch auf nichts anderes als eines der zentralen Motive seiner Spätphilosophie, nämlich, dass „das Wesen des Seins sich entzieht“ (SvG 97). Die Inkubationszeit ist als „Epoche des Entzugs“ (SvG 99) zugleich aber auch „Schickung“ (SvG 98) des Seins, denn: „Das Sichverbergen des Wesens des Seins bleibt jedoch zugleich gerade die Weise, wie Sein sich im Seienden uns zuwendet, zuschickt“ (SvG 98).

2. – Im zweiten Schritt der Überlegungen wurde der Satz vom Grund in der von Leibniz beschriebenen Fassung als *principium reddendae rationis sufficientis* erörtert. Aber obwohl mit Leibniz die Inkubationszeit des Satzes abgeschlossen schien und er als „oberster Grundsatz zur Herrschaft gelangt“ (SvG 98) war, erwachte dabei dem ungeachtet noch nicht, was wirklich in ihm schlummerte. Ganz im Gegenteil führte diese Vorherrschaft des Satzes vom Grund als *principium reddendae rationis sufficientis* zu einem „noch tieferen Schlaf“ und einem „noch entschiedeneren Entzug des Seins als solchem“ (SvG 100). Denn das vorstellende Subjekt beachtete in der Folge das Sein nicht mehr als solches, sondern ausschließlich in der „Gegenständigkeit der Gegenstände“ (SvG 99), als Sein des Seienden.

3. – Auf der dritten Etappe von Heideggers Gedankengang wurde der Satz vom Grund als *principium grande*, als großmächtiges Prinzip erörtert. Dieses herrscht in der Weise, dass es den Anspruch auf die Zustellung des Grundes erhebt. Diese Anforderung erstreckt sich freilich nicht nur auf eine metaphysisch-theoretische Denkart, sondern

findet auch Ausdruck innerhalb humaner Lebenspraxis. Indem der Mensch die Natur nur in ihrer Gegenständlichkeit wahrnimmt, verkommt sie zu einem „berechenbaren Bestand“(SvG 100). Als auffälligstes Merkmal dieser Entwicklung nennt der Philosoph auch an dieser Stelle wiederum das „Atomzeitalter“.²⁸² Darin, so lautet Heideggers genuine und richtungweisende Folgerung, kann das Sein selbst erblickt werden. Das Großmächtige in Leibniz’ Prinzip ist die Macht des Seins als solchem, das „Geschick des Seins“(SvG 101).

4. – Die vierte Stufe bestand nun darin, auf einen Vers von Angelus Silesius zu hören, der eine andere Art und Weise in der Anschauung von und im Umgang mit Seiendem offerierte. Das Beispiel der Rose zeigte diese nicht als Objekt unserer Vorstellung, sondern als etwas in sich selbst gegründetes. Von zentraler Bedeutung für Heideggers Interpretation des Verses war dabei der Terminus „weil“: „Das «weil» des Spruches weist das Blühen einfach auf es selbst zurück. Das Blühen gründet in ihm selbst, hat seinen Grund bei und in ihm selbst“(SvG 101). Durch diese mystische Dichtung erschloss sich dem Denken ein Gebiet, in dem Sein und Grund als zusammengehörig erfahren werden können.

5. – Dies führte nun zum fünften Schritt auf Heideggers Denkweg, dem „Wechsel der Tonart im Satz vom Grund“ (SvG 103). Demnach ist jetzt aus dem Satz von Leibniz dasjenige zu vernehmen, was auch die mystische Dichtung des Angelus Silesius offenbart, nämlich die Verbundenheit von Sein und Grund. Seiendes ruht in seinem eigenen Grund, in seinem eigenen Sein. Ein Ding *ist*, ohne dass zur Begründung dieses Seins ein Grund zugestellt und ohne dass durch diese Zustellung erst das Sein des Seienden sichergestellt werden muss.

Zur Vorbereitung des Sprunges hin zu einem anderen Denken zog Heidegger Verse von Angelus Silesius heran. Erst indem er auf diese mystische Dichtung hörte, gelang es das Ungesagte und Ungehörte zu erblicken und zu vernehmen. Erst die Mystik vermochte es solcherlei Panorama überhaupt zu eröffnen. Dient folglich die Mystik Heidegger hier lediglich als Modell für den Übergang vom Sein des Seienden zum Sein als solchem, von der Metaphysik zum Seinsdenken? Hat der Philosoph nur auf die Mystik gehört, da in ihr ganz im Gegensatz zur Metaphysik auf einem Terrain jenseits des rein vorstellenden Denkens schon der Zusammenhang von Sein und Grund Ausdruck

²⁸² Vgl.: SvG 57ff.; ebenso auch in den Erörterungen zur *Gelassenheit* (vgl. Kap.4.1)

gefunden hat? Sind die Verse von Angelus Silesius also nur das Instrument, das den von Heidegger anvisierten Gedanken am eindrucksvollsten zu Gehör bringt und das er nun, nachdem es erklungen ist und somit seine Schuldigkeit getan hat, wieder ablegen kann, um sich jenseits der Mystik wieder voll und ganz der philosophisch-wissenschaftlichen Analyse zu widmen?

Oder bewegt sich das Seinsdenken in den gleichen Regionen wie die Mystik, deren Scharf- und Tiefsinn Heidegger doch verehrt und gerade in dieser Vorlesung auch rühmt? Geht gar das Heidegger'sche Denken hier in eine Art „Mystik des Seins“ über?

4.2.5. Der Satz und das Geschick

Durch seine neue Art das Prinzip von Leibniz zu hören, vernahm Heidegger die Stimme des Seins als solchem. Es gilt nun für den Philosophen zu untersuchen, wie das Sein noch einst im Denken der antiken Griechen sprach und wie es sich dann im Anschluss an Leibniz zuschickte. Die Geschichte an sich ist für Heidegger weniger geschichtlich im Sinne von Historie, als vielmehr *geschicklich* aus einem Verständnis als „Seinsgeschick“ (SvG 161) heraus zu begreifen. Dieser „geschickhafte Charakter des Seins“ (SvG 109) bewirkt, dass Sein als solches in unterschiedlichen Epochen je und je differierend spricht.

Gemäß dieses zentralen Gedankens seiner Spätphilosophie, erörtert Heidegger auch den Satz vom Grund in Bezug auf seine geschicklich bedingte linguistische Inkongruenz. Übersetzte man *logos* mit *ratio* und später dann *ratio* mit *Vernunft* und *Grund*, so waren dies demzufolge nicht lediglich historische Sequenzen humaner Sprachgepflogenheiten.²⁸³ Vielmehr sind diese Transformationen für Heidegger „nicht nur Auslegungen“, sondern müssen als „Überlieferungen“ erkannt werden, die auf eine „innerste Bewegung der Geschichte“ (SvG 164) verweisen. Es handelt sich um *Über-setzungen*, die jeweils von einer „Epoche des Seinsgeschickes“ (SvG 164), einer Weise wie Sein als solches spricht, zu einer anderen *hinüber-setzen*. Deshalb sind die

²⁸³ Vgl.: SvG 163ff. bzw. 178ff.

angesprochenen sprachlichen Modifikationen kein Ausdruck fortschreitender humaner Gelehrsamkeit, es sind vielmehr Modulationen in denen das Sein selbst zur Sprache kommt. Jede Übersetzung entspricht folglich ihrer jeweiligen Zeit, ihrer jeweiligen Seins-Epoche, denn die Sprache spricht gemäß der Schickung des Seins:

„Unsere Sprachen sprechen geschichtlich. Gesetzt, daß an dem Hinweis, die Sprache sei das Haus des Seins, etwas Wahres sein sollte, dann ist das geschichtliche Sprechen der Sprache beschickt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins. Vom Wesen der Sprache her gedacht, sagt dies: Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschichtlich der Sprache entspricht“(SvG 161).²⁸⁴

Wovon sprechen also die Worte *logos* und *ratio* in ihrem griechischen bzw. lateinisch-römischen Zusammenhang, in ihrer ursprünglichen Sprache? Und was kann aus den neuzeitlich-modernen Begriffen *Grund* und *Vernunft* vernommen werden? Aus Heideggers Aussage ergibt sich aber noch ein weiterer kritischer Punkt: Woher bezieht der Philosoph eigentlich die Sicherheit, dass es die Stimme des Seins selbst ist, die er zu vernehmen glaubt?

Heideggers Antwort auf diese zuletzt genannte Frage erscheint auf den ersten Blick schlicht, verweist durch ihren Kontext aber in einen zentralen Gedanken seiner Spätphilosophie: Es ist eine „Annahme“(SvG 144)! Dies repräsentiert aber kein „Meinen“, verkörpert also keine bloße Meinung eines Einzelnen, sondern stellt vielmehr „ein Empfangen vom Sein her“(SvG 144) dar:

„Wir nehmen ein solches Verhältnis zwischen Seinsgeschick und Geschichte des Denkens an. Die Rede vom An-nehmen sagt hier: in Empfang nehmen, was das Denken überkommt; annehmen in dem Sinne, wie wir sagen: im Streit einen Gegner an-nehmen; nur ist hier das Annehmen kein feindseliges und der Streit nicht der des Hasses. Das Annehmen und Nehmen hat jetzt den Sinn des erhörenden und erblickenden Entsprechens“(SvG 144).

Der Mensch wird zum Angesprochenen, er wird zum „in diesen Anspruch Genommenen“(SvG 145) und muss vernehmen, was das Sein ihm zuschickt. Für Heidegger ist deshalb offensichtlich, dass der Zusammenhang zwischen Seinsgeschick und Denkgeschichte nicht rational begründbar, dafür aber durch Erfahrung ergründbar ist. Wenn dieses für Heideggers Denken bedeutsame Thema nicht vernunftmäßig

²⁸⁴ Zum Motiv der „Sprache“ (bzw. der Sprache als „Haus des Seins“) bei Heidegger vgl. u.a.: US v.a.13ff., 267; WM 313ff.

erfassbar ist, sondern eine Sache individuellen Erfahrens darstellt, etwas, das folglich selbst erlebt werden muss, dann zeigt sich hier offensichtlich eine analoge Struktur zur Bedeutung der Erfahrung im Kontext mystischen Denkens.²⁸⁵ Was aber erfährt der Denker nun, indem er auf den Zuspruch des Seins in den ursprünglichen Bedeutungen der angesprochenen Worte hört?

Heidegger legt dar, dass die Philosophen der Neuzeit zwar von *Vernunft* und *Grund* sprechen, dabei aber nicht mehr der Zusammenhang von *Sein* und *Grund* erscheint. Der Satz vom Grund wird in deren Philosophie zum Bezugsrahmen der Erforschung von Seiendem, der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Wenn Kant die *Vernunft*, Leibniz den *Satz vom Grund* und Descartes das *ego cogito* thematisiert, so bleiben die Philosophen doch stets innerhalb der „Subjektivität des Subjekts“, und Seiendes nimmt in ihrem Vorstellen ausschließlich den „Charakter des Objekts für das Subjekt“ (SvG 132) ein. Richtet Heidegger nun die Aufmerksamkeit auf die Zeit vor diesen Philosophen, dann vermag er dort noch den Zusammenklang von *Grund* und *Sein* zu sichten. Denn obgleich die Vielfalt der früheren Bezeichnungen wie eine „wirre Mannigfaltigkeit“ anmutet, so kommt doch stets die „Selbigkeit und Einfachheit des Seinsgeschicks“ (SvG 153) zum Ausdruck. Dass aber bei dem Rückgang zum lateinischen Begriff *ratio* nun nicht die gewünschte Antwort, nämlich der harmonische Klang von *ratio* und *Sein* ausfindig gemacht werden kann, scheint nur zunächst auf einen Holzweg zu führen. Dieses Problem taucht nur deshalb auf, so räumt Heidegger das Hindernis aus seinem Denkweg, da *ratio* als einzelnes Wort „für sich und gleichsam losgelöst“ betrachtet wurde, ohne zugleich zu bedenken, dass es ebenso wie auch der Begriff *Sein* jeweils „nur geschichtlich spricht“ (SvG 176). Nach dem Zusammenhang von *ratio* und *Sein* müsse aber „seinsgeschichtlich-anfänglich“ gefragt werden und dies geschehe erst, so erläutert der Philosoph, indem wir sowohl die Frage selbst wie auch das Gefragte „griechisch [zu] denken“ (SvG 176) bereit seien. Denn obwohl *ratio* eigentlich lateinisch-römisch sprechen sollte, erkennt Heidegger es als „ein

²⁸⁵ Diese „methodische“ Analogie zwischen Heideggers Denken und der Lehre von Mystikern und Theologen stellt auch Caputo heraus: „... Heidegger says of his ‘method’, i.e. his ‘way’ (*Denk-weg*), what every mystic and religious man must also say; it is a matter of hearing (*er-hören*) for those who have the ears to hear and of seeing (*er-sehen*) for those who have the eyes to see“ (Caputo, a.a.O., S. 74f.). Ob und inwiefern die von Heidegger angedeutete Erfahrungsebene tatsächlich mit einer mystischen bzw. religiösen vergleichbar ist, kann aber nur und erst im Zusammenhang einer Gegenüberstellung von seinem Verständnis von *Sein* und dem *Gottes*-Denken in der Mystik bzw. Theologie beantwortet werden. Siehe dazu das nachfolgende Kapitel 4.3. *Sein*

übersetzendes Wort und d. h. überlieferndes“, das folglich imstande ist „zugleich auch griechisch“(SvG 176) zu sprechen. Was also im lateinischen *ratio* spricht, ist eigentlich das darin verborgene griechische Wort *logos* (λόγος).

Mit dieser geschickten Auslegung baut Heidegger eine Brücke über die Kluft des scheinbaren Widerspruchs zu seiner genuine Theorie, die ihn just wieder auf den von Anfang an intendierten Kurs bringt. Beim Griechen Heraklit nämlich findet er das Sein als Seinsgeschick gedacht auf. Das Substantiv *logos* entstammt dem Verbum *legein*, welches nicht nur „sagen“, sondern auch „sammeln, zueinander-legen“(SvG 179) bedeutet. Dieses „Legen“ aber, das ein „sammelndes, aufhebendes, bewahrendes und verwahrendes“ darstellt, ist somit ein „Vorliegenlassen“(SvG 179). Dies meint, dass es das „Vorliegende“ erscheinen lässt und insofern kann Heidegger im *logos* den gesuchten Zusammenhang von *Sein* und *Grund* darlegen:

„Das Vor-liegende aber ist das von-sich-her-Anwesende; das λέγειν und der λόγος sind das Vorliegenlassen des Anwesenden in seinem Anwesen. (...)Λόγος nennt das Sein. Aber λόγος ist als das Vorliegende, als die Vorlage zugleich das, worauf anderes liegt und beruht. Wir sagen: der Boden, der Grund. Λόγος nennt den Grund. Λόγος ist Anwesen und Grund zumal. Sein und Grund gehören im λόγος zusammen“(SvG 179).

An anderer Stelle vergleicht Martin Heidegger die Bedeutung des *legein* mit dem *Auflesen* und dem *Zusammenlegen* bei der Ernte, der Ähren- und Weintraubenlese.²⁸⁶ Auch in diesem Kontext verdeutlicht er den darin befindlichen direkten Bezug zum Sein, denn vom *legein* her gedacht ist das *Sagen* ein „gesammelt-sammelndes beisammen-vor-liegen-Lassen“ (VA 205). Dieses *Lassen* ist aber auch in diesem Bezugsrahmen keineswegs passivisch als ein Weg- oder Fahren-lassen²⁸⁷ zu deuten, sondern meint, etwas bergend-verwahrend „in der Hut zu lassen“(VA 203). Mit dem Seinsgeschick steht es nach Heidegger ebenso. Der *logos* nennt die „lesende Lege“(VA 208) und dieses Versammelnd-beisammen-vorliegen-Lassen vermag das Anwesende in die Unverborgenheit zu entbergen.²⁸⁸

Die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund, die hier noch deutlich wurde, indem *logos* zugleich „in Einem Sein und Grund“(SvG 180) nannte, verlor sich aber in der

²⁸⁶ Vgl. Heideggers Erörterungen zum *Logos* (Heraklit, Fragment 50), in: VA 199-221

²⁸⁷ Vgl. VA 202

²⁸⁸ Vgl. VA 212

weiteren Geschichte der Philosophie. In jenem großen Moment, in jenem „einzig seinsgeschicklich hohen und vielleicht höchsten Augenblick“(SvG 180), in diesem „Blitz“ im „Gewitter des Seins“ (VA 221) orte Heidegger das Denken Heraklits. Denn anstatt von nun an „mehr und mehr ans Licht“(SvG 180) zu gelangen, anstatt zunehmend deutlicher und offensichtlicher zu werden, verbarg sich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sein und Grund wieder und waltete zunehmend nur mehr im Verborgenen. Von nun an wurde Seiendes nicht mehr Hand in Hand mit dem Sein bedacht, sondern nach Begründungen von einem Seiendem in einem anderen Seienden gesucht und somit der Grund vom Sein geschieden nur noch auf Seiendes bezogen. Gegenstände humaner Vorstellung müssen auf der Vernunft evidente Gründe gestellt werden und die Aufgabe des Denkens liegt dabei in der Suche und Sicherung der notwendigen Ableitungen. Die Selbstbezüglichkeit und der Selbstzweck dieser Bestrebung begrenzt alle Aufmerksamkeit auf den Bereich derartiger Recherche und drängt jenes ursprünglichere Denken ins Abseits. Der Mechanismus und die Maschinerie der Kalkulation von Gründen übertönt den Klang jener Harmonie, die einst noch in dem griechischen Wort *logos* zu hören war. In diesem Sinne beruht Heideggers zentraler Kritikpunkt am metaphysischen Denken, das spätere Philosophen vertraten, auf seinem Befund, dass dieses Denken vernachlässigt habe, die Dinge sich befreit vom begrenzenden Fokus humanen Begründen-Wollens aus sich selbst heraus zeigen zu lassen. Was deshalb gefordert ist, ist die Wiedergewinnung eines Denkens, das nicht durch jene kontinuierliche Suche blockiert, frei für das eigentlich „zu-Denkende“(SvG 185) bleibt. Dieses Denken fragt nicht nach dem Warum, es lässt die Dinge sein. Es ist wie die Rose von der Angelus Silesius spricht – ohne Warum.

Ein genuiner Aspekt des Heidegger'schen Denkens bedarf aber noch eingehender Erörterung: Die Seinsvergessenheit, die der Philosoph anprangert, unterliegt nicht, wie zunächst angenommen werden könnte, allein dem Bereich humaner Verantwortlichkeit. Vielmehr ist sie Bestandteil des Entzugs, d. h. sie beruht auf der Schickung des Seins selbst, und der Mensch ist lediglich Element dieses „Spiels“(SvG 186).

4.2.5.1. Das Spiel

Aus dem Sprung des Denkens heraus, so erläuterte Heidegger, konnte erkannt werden, dass die Sondierung von Gründen zwar in der Region des Seienden, nicht aber bezüglich des Seins selbst adäquat ist. Das Sein als solches ist „grund-los“ (SvG 185). Insofern gilt es nun jedoch zu bedenken, dass das Sein und der Grund zwar als das Selbe erkannt wurden, zugleich jedoch der Grund vom Sein abbleibt, das Sein folglich auch als der „Ab-grund“ (SvG 185) gekennzeichnet werden kann. Droht aber ein solcher Sprung des Denken, so fragt sich auch Heidegger selbst, nicht zwangsläufig „ins Bodenlose“ zu stürzen und sich im „völlig Leeren“ (SvG 185) wiederzufinden? „Ja und Nein“ (SvG 185) lautet die Antwort des Denkers: „Ja“ – wenn wir als Boden lediglich die Begründung von Sein durch Seiendes wähen; „Nein“ – wenn Erwägung findet, was eigentlich zu bedenken ist! Denn gerade dieser Sprung, dieses Wagnis ist es, das „erst das Denken in die Entsprechung zum Sein als Sein, d. h. zur Wahrheit des Seins gelangen läßt“ (SvG 185). Dieser Sprung des Denkens, den Heidegger wagt, indem er auf die mystisch Dichtung des Angelus Silesius hört und sich auf das Vernommene besinnt, macht den Satz zu einem „Weitsprung“ (SvG 186). Ein solches „Nach-denken“ führt „in die Weite jenes Spiels“, in jene Region, wo zum einen „das Sein als Sein ruht“ (SvG 186) und worauf zum anderen der Philosoph die Lebensform *Mensch* angepflanzt sieht. Das Sein ruht freilich nicht in einem irgendwie gearteten Grund, sondern in sich selbst. Sein ruht im „Spiel“, *in* das und *auf* das auch die Möglichkeit humanen Wirklich- und Selbst-sein-Könnens gebracht, das „Menschenwesen gesetzt ist“ (SvG 186).

Der Definition nach ist unter *Spiel*, „jede Tätigkeit, die aus Freude an ihr selbst geschieht und nicht von praktischen Zielsetzungen bestimmt wird“²⁸⁹ zu verstehen. Was aber meint Heidegger mit der in einer philosophischen Vorlesung befremdlich anmutenden Rede vom „Spiel“? Und warum bedarf es überhaupt humaner Partizipation? Könnte nicht der Einsatz, den Heidegger darin liegen sieht, nämlich das „Wesen des Menschen“, zurückgezogen und somit die Teilnahme am Spiel verweigert werden? Oder liegt das Vermögen humanen Wirklich-sein-Könnens von jeher auf dem

²⁸⁹ Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Schischkoff, 22. Aufl., Stuttgart 1991, S. 685

ontischen Spieltisch? Führt Heideggers Weg zur Verabschiedung des *homo faber* zugunsten des *homo ludens*²⁹⁰ oder gar hin zu einem Puerilismus im Sinne der kulturphilosophischen Beschreibung Max Schelers? Sieht der Philosoph respektive, wie schon Shakespeare es formulierte, die ganze Welt als Bühne jenes (Schau-) Spiels, in dem der Mensch von seiner Geburt bis hin zu seinem Tode verschiedene Rollen zu spielen hat? Ist die Welt die Bühne des Seins, dieses selbst Autor und Regisseur, während der Mensch lediglich seinen jeweiligen Part zu übernehmen hat?

Für Heidegger steht fest, dass der Mensch mit der Essenz dieses Spiels noch nicht vertraut ist. Denn um das „Geheimnis des Spiels“ (SvG 186) zu bedenken, bedarf es seiner Meinung nach mehr, als das bisherige Denken zu leisten imstande sei. Im Rahmen humaner Vorstellungswelt wurde *Spiel* stets ausschließlich auf Seiendes bezogen und gemäß Begriffen wie *Grund* und *ratio* hinsichtlich den gegebenen begrenzten Spielregeln ins Kalkül gezogen. Das Spiel jedoch, von dem Heidegger nun spricht, ist nicht das *mit* und *unter* Seiendem, sondern das Spiel des Seins selbst. Es vermag deshalb nicht in gewohnter Weise berechnet zu werden und entzieht sich dem nach Begründung strebenden humanen Zugriff, denn es ist wie die Rose, es ist ohne Warum: „Das Spiel ist ohne « Warum ». Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und das Tiefste“ (SvG 188). Das Spiel entgleitet humanem Denken, insofern dieses nur die Gründe und Zwecke von etwas erfragt und sucht. Solchem Vorstellen bleibt das Spiel ein Geheimnis, solchem berechnendem Zugriff bedeutet es den bodenlosen Abgrund. Wie lässt sich aber das Wesen dieses Spiels auf eine ihm gemäße, eine ihm entsprechende Weise denken? Kann das Spiel vom Sein als Grund her oder muss das Sein als Abgrund vom Spiel her gedacht werden? Durch den Sprung des Denkens, so lautet Heideggers Antwort auf diese Frage, ergibt sich die Möglichkeit, die Wahrheit des Seins vom Spiel her zu bedenken. Der Mensch muss demzufolge also den Sprung wagen, sich auf das hohe Spiel des Seins besinnen, um somit dem Wesen des Seins näher zu kommen. Jedoch handelt es sich nicht um ein „bloß spielerisches

²⁹⁰ Der Begriff des *homo ludens* in kulturphilosophischer Hinsicht geht auf Johan Huizinga zurück (vgl. ders.: *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*, München 1958). Im Hinblick auf Huizingas Erörterung macht Caputo darauf aufmerksam, dass „Spiel“ bei Heidegger weniger im Sinne eines festgelegten Regeln folgenden, wie etwa J. Piaget es beschreibt, sondern vielmehr als freies ungeleitetes Spiel eines Kindes zu betrachten ist (vgl. Caputo, J.D.: *Being, ground and play in Heidegger*, in: *Man and World*, 3/1(1970), The Hague 1970, S. 37: „When Heidegger speaks of Being as play he thinks more of the ruleless play of a child than of the game with rules.“).

Tun“(SvG 187) und auch um keine poetische Verspieltheit des Autors, die ihn dazu verführen würde, vom Spiel des Seins zu sprechen. Insofern es dennoch angenommen werden sollte, bezeuge dies laut Heidegger lediglich das fehlende Vermögen „seinsgeschichtlich zu denken“(SvG 187) und erbringe somit indirekt den Beweis für dessen Notwendigkeit.

Indem der Satz vom Grund in einer anderen, neuen Tonart Gehör findet, erklingt in ihm das griechische Wort *logos* wieder. Neben diesem Begriff, so erläutert Heidegger zum Ende seiner Vorlesung, gibt es noch weitere, die Heraklit analog gebrauchte: *physis* (*φύσις*) – was sich von sich selbst her zeigt; *kosmos* (*κόσμος*) – die Ordnung aller Dinge; *aion* (*αἰών*) – die „Weltzeit“(SvG 187). In den Bezeichnungen *logos*, *physis*, *kosmos* und *aion* kann, wenn der Sprung des Denkens vollzogen, das vormals „Ungesagte“, nämlich das „Seinsgeschick“(SvG 187) erkannt werden. Aus diesem Gedanken heraus übersetzt Heidegger das berühmte Fragment 52 des Heraklit folgendermaßen: „αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend, spielend das Brettspiel; eines Kindes ist das Königtum“(SvG 188).²⁹¹

Aion nennt das Seinsgeschick und das *Königtum* verweist für Heidegger auf den Ursprung, die „ἀρχή, das stiftend verwaltende Gründen, das Sein dem Seienden“(SvG 188). Heideggers Übersetzung des Fragments verdeutlicht, dass er das Seinsgeschick als „ein Kind, das spielt“(SvG 188) denkt. Dieses „königliche Kind“(SvG 188) verkörpert das genannte Geheimnis jenes Spiels, in das der Mensch geworfen ist und auf dem sein Wesen beruht. Das Sein selbst schickt sich in der einem Spiel gleichenden Art und Weise zu. Deshalb ist der Modus, in dem sich das Sein als solches im Satz vom Grund und in der Geschichte des Denkens überhaupt, die zu der Leibniz’schen Formulierung führte und auf sie folgte, zuschickt, der des Spiels. Heidegger fasst zum Schluss seiner Vorlesung zusammen: „Nichts *ist* ohne *Grund*. Sein und Grund: das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt“(SvG 188).

²⁹¹ Auch die Eigenheit von Heideggers Übersetzung zeigt deutlich, dass der Fokus seines Denkens auf das *Seinsgeschick* gerichtet ist. Dies tritt noch klarer hervor, wenn man sie mit einer herkömmlichen Übersetzung vergleicht: „Das ewige Leben ist ein Kind, spielend wie ein Kind, die Brettsteine setzend; die Herrschaft gehört einem Kind“(Mansfeld, J. (Hrsg.): *Die Vorsokratiker*, 2 Bde., gr./dt., Stuttgart 1983 u. 1986, Bd.1 S. 281 (DK 22 B 52)).

In der Geschichte des Denkens, genauer gesagt meint Heidegger damit die Tradition westlicher Metaphysik, spielt das Seinsgeschick je und je verschieden Sein und Grund zu.²⁹² Dieser heterogene, spiel-artige Zuwurf scheint indes wiederum in den erwähnten Übersetzungen von *logos* über *ratio* hin zu *Grund* und *Vernunft* auf. Von zentraler Bedeutung für Heidegger ist hierbei aber, zu bedenken, dass nicht der Mensch das Spiel bestimmt, sondern das Sein selbst. Nicht der Mensch spricht eigentlich dabei, sondern die Sprache selbst.²⁹³ Die Sprache gilt dem Denker als „das Haus des Seins“(SvG 161)²⁹⁴ und spricht jeweilig verschieden gemäß den Schickungen des Seins. Wenn aber durch die Epochen hindurch von Heidegger eine „Stetigkeit der Geschichte des Denkens und seines Gedachten“(SvG 153) erkannt wird, so kommt man nicht umhin zu fragen, ob der Philosoph, wie auch beispielsweise Hegel, nach einer Homogenität und Kontinuität in der Geschichte des Denkens suche. An anderer Stelle begegnet Heidegger dieser Annahme direkt:

„Doch hörten wir nicht vom Sein in der geschichtlichen Ordnung und Folge des dialektischen Prozesses, den Hegel denkt? Gewiß. Aber das Sein gibt sich auch hier nur in dem Lichte, das sich für Hegels Denken gelichtet hat. Das will sagen: Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je selbst aus der Weise, wie es sich lichtet. Diese Weise ist jedoch eine geschickliche, eine je epochale Prägung, die für uns als solche nur west, wenn wir sie in das ihr eigene Gewesen freilassen“(ID 59).

Trotz dieser Ausführungen stellt sich aber hier demjenigen, der Heideggers gedachter Route folgt – gleichsam einem scheinbar unüberwindbaren Felsen – ein Widerspruch in den Weg: Obwohl der Denker eine Stetigkeit des Seinsgeschicks behauptet, leugnet er einen kontinuierlichen Fortgang in der Geschichte des Denkens. Heidegger selbst ist sich des Problems durchaus bewusst, es versperrt ihm aber offenbar nicht ernsthaft seinen Denkweg, denn er scheint es umgehen zu können. In seinem Denken gibt es zwar eine Konstante in der Geschichte des Denkens, aber der entscheidende Punkt ist, dass für ihn dadurch kein kontinuierlicher Entwicklungsgang verbürgt wird, sondern diese Evolution von einer gemeinsamen Quelle der jeweiligen Seinsschickungen zeugt. Plötzlich „lichtet Sein sich“ in den Epochen, die „jäh aufspringen wie Knospen“(SvG 154), unvermittelt und unvorhersehbar. Obgleich für Heidegger eine Tradierung von

²⁹² Auf Heideggers Bild von „Metaphysik“ und seiner Bestrebung, diese zu überwinden, wird im weiteren Verlauf noch näher einzugehen sein.

²⁹³ Vgl.: SvG 161; siehe auch US 33

²⁹⁴ Vgl. u.a. auch WM 313; ebenso US 267

einer Epoche zur anderen unabdingbar ist, gibt es keine Richtlinie, die ihre Abfolge bestimmen würde: „Die Epochen lassen sich nie auseinander ableiten und gar auf die Bahn eines durchlaufenden Prozesses schlagen“(SvG 154). Was der Philosoph in der Verschiedenartigkeit der Schickungen sucht ist das „Währende“(SvG 160), das „Stete“(SvG 161), die „gediegene Stetigkeit“(SvG 153). Indem der Mensch nämlich das Geschick des Seins bedenkt, ist er unterwegs zu dem Ort der „Ruhe“ und „Versammlung“(SvG 144). Auch die Epochen sind folglich ohne Warum, sie entspringen der „Freie des Zeit-Spiel-Raums“(SvG 158).

Die je verschiedenen Seinsschickungen diktieren die jeweiligen Epochen, ohne dass sie humaner Begründbarkeit unterliegen, noch ihrer bedürfen. Sie sind ohne Warum und erst ein Denken, das ebenso ohne Warum denkt, kann dies akzeptieren, d. h. annehmen. Im Zusammenhang mit dem seinsgeschicklichen Denken ist für Heidegger deshalb erst gar nicht von einem Warum zu sprechen, da alleinig das Faktum selbst angegeben werden kann: „Nur das Daß – daß die Seinsgeschichte so ist – kann gesagt werden“(ZSD 56).²⁹⁵ Die Frage nach dem Wie und Warum der jeweils epochalen Schickung ist nach Heidegger nicht Sache humaner Destination. Diese Einsicht sollen auch die Verse Goethes verdeutlichen, die Heidegger in seinem kurzen Vortrag *Der Satz vom Grund* heranzieht: „Wie? Wann? Und Wo? – Die Götter bleiben stumm! / Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?“ (SvG 206).²⁹⁶

Der Mensch soll vom Warum, vom Streben nach Begründung, vom ausschließlich Gründe kalkulierenden Denken Abstand gewinnen, ihm ist auferlegt beim Weil zu bleiben, um so seinem Platz im Spiel des Seins zu entsprechen. In diesem Spannungsverhältnis lokalisiert Heidegger den modernen Menschen: Humanes Denken sucht nach Gründen und je stärker es nach ihnen forscht und sie berechnet, desto stärker entzieht der Mensch sich selbst den Boden, desto mehr verliert er an „Bodenständigkeit“(SvG 60), desto beträchtlicher entfremdet er sich seinem eigentlichen Wesen und desto weiter entfernt er sich von dem ihm gemäßen Ort im Reigen der Welt, seiner Heimat.²⁹⁷ Die Praxis alltäglich humanen Lebens ist vom

²⁹⁵ Auch an zitierter Stelle in dem *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«* wird der Gegensatz zu „Hegels Geschichte des ›Gedankens‹“(ZSD 56) betont.

²⁹⁶ Siehe ebenso ZSD 56

²⁹⁷ Zur Einbuße der „Bodenständigkeit“ und dem drohenden Verlust von „Heimat“ vgl. schon die vorhergegangenen Erörterungen zu Heideggers Thematisierung der *Gelassenheit*

Umgang mit Technik geprägt, Heidegger spricht des Öfteren vom Zeitalter der Atom-Technik. Doch je intensiver der Mensch sich darum bemüht, die Natur und ihre Energie nutzbar zu machen, desto weiter verliert er aus den Augen und aus dem Sinn, was es heißt, seinem Wesen entsprechend „zu bauen und zu wohnen“(SvG 60)²⁹⁸ und somit wesensgemäß zu leben. Wenn Heidegger deshalb in diesem Zusammenhang davon spricht, dass der Vorgang des immer größer werdenden Anspruchs auf Zustellung zureichender Gründe „unheimlich“(SvG 60) sei, so ist dies nicht im Sinne von *mysteriös* zu verstehen, sondern meint, dass dadurch „alles Heimische des Menschen bedroht“(SvG 60) wird. Aber auch wenn der Philosoph das *Unheimliche* als das *Un-heimische*, also im Hinblick auf den Verlust von Heimat darlegt, so verbleibt doch „ein rätselhaftes Widerspiel zwischen dem Anspruch auf Zustellung des Grundes und dem Entzug des Bodens“(SvG 60). Das Hin und Her dieses Widerspiels beruht in der Art und Weise in der Heidegger das Sein sich zuschickend und sich entziehend denkt. Der Vorgang des schickenden Entzugs, der entziehenden Schickung, des verbergenden Entbergens, des entbergenden Verbergens, d. h. des Entzug-Schickungs- bzw. Verbergungs-Entbergungs-Geschehens ist das Spiel des Seins.²⁹⁹ Auf den Satz vom Grund bezogen heißt dies, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sein und Grund, die noch im griechischen Wort *logos* entborgen offenlag, verbarg sich, indem das Sein selbst sich dem Menschen als *ratio* (und dann als *Grund* bzw. *Vernunft*) des *principium reddendae rationis sufficientis* zuschickte. Insofern scheint das Geschick des Seins auf gewisse Weise der Manier eines Versteck- und Suchspiels zu ähneln, denn in jeder Entbergung des Seins liegt zugleich die Verbergung des Seins in seiner Wahrheit. In dieses Spiel des Seins, das sich dem Zugriff des metaphysischen Denkens entzieht und dem folglich durch solches Begründen-Wollen nicht entsprochen werden kann, sieht Heidegger den Menschen gebracht und in seinem Wesen darauf ruhend. Allein, der Mensch ist nicht dazu berufen, lediglich zum Zeugen dieses Spiels zu werden, sondern, so ist der Aufruf des Denkers zu verstehen, muss gemäß der ihm zugedachten Rolle daran teilnehmen. Um dies zu meistern, ist es unabdingbar, sich der Endlichkeit humanen Daseins zu besinnen und das heißt, „den Tod als Tod zu übernehmen“(SvG 209). Nur der Mensch in seinem Dasein ist der „Sterbliche“, nur er

²⁹⁸ Vgl. hierzu auch Heideggers Vortrag *Bauen Wohnen Denken* (in: VA 139-156)

²⁹⁹ Zu dieser Thematik und hier noch unbeachteten Motiven wie *Ereignis* und *Lichtung* siehe die nachfolgenden Erörterungen(Kap. 4.3. *Sein*)

wohnt „in der Nähe des Todes“ und nur er hat die Fähigkeit, diese „äußerste Möglichkeit des Daseins“(SvG 186) anzunehmen.³⁰⁰ Den Tod als Tod zu vermögen bedeutet indes, „das Höchste an Lichtung des Seins und seiner Wahrheit“(SvG 186) bedenken zu können. Für Heidegger nennt dies die noch zu erwägende „Maßgabe des Unermeßlichen“, jenes „höchsten Spiels“(SvG 187), an dem der Mensch in seiner weltlichen Existenz teilhat und in das sein Wesen, quasi als Einsatz, gebracht ist. Die Rolle, die dem Dasein in seinem in-der-Welt-sein zukommt, ist, an dem Spiel teilzunehmen, mitzuspielen. Aber nur und erst dann, wenn der Mensch davon ablässt, sich ausschließlich der Suche nach Gründen und den Versuchen einer Begründung von Sein durch Seiendes zu widmen, nur wenn er davon abkommt, sein Denken einzig in der beschriebenen Weise in den Dienst metaphysischer, philosophischer oder sonstiger Berechnungen zu stellen, erst dann, so konstatiert Heidegger, wird er in der Lage sein, das eigentlich zu-Bedenkende zu denken und das Spiel zu spielen. Nur durch ein Abrücken vom Primat des Warum zugunsten eines Aufenthalts im Weil, kann humanem Denken wieder die Fähigkeit erwachsen, im Spiel der Spiele nach Maßgabe seines Wesens zu weilen. Allein die Besinnung auf das Weil, in dem als „Dieweilen“ zugleich schon der temporale Horizont des „Währen“(SvG 208) steckt, lässt das Währende, das Stete, das Sein als solches vorliegen.

*Memento mori!*³⁰¹ – scheint Heidegger hier dem Menschen zuzurufen. Neben einer Assoziation auf das religiöse Motiv des Bewusstseins der Sterblichkeit des Leibes, verweist dieser Anstoß Heideggers aber in erster Linie auf weitere zentrale Aspekte seines genuinen Denkens. Zum einen legte er schon in *Sein und Zeit* das Dasein als „Sein zum Tode“(SuZ 251) fest, der letztlich dessen „eigenste, unbezügliche,

³⁰⁰ Mit der Rede von den „Sterblichen“ betont Heidegger hier und andernorts nicht nur den Unterschied zu anderen Lebewesen, sondern zugleich die herausragende Stellung des Menschen. Das Primat humanen Daseins zeigt sich schon darin, dass allein der Mensch, den Tod zu bedenken imstande ist: „Die Sterblichen sind die Menschen. (...) Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich“(VA 171).

³⁰¹ *Bedenke deine Sterblichkeit!* – Diesen berühmt gewordenen Spruch soll der Sage nach, ein dazu ausgewählter Sklave, der Gaius Julius Caesar bei Triumphzügen durch Rom auf dessen Wagen begleitete, dem Imperator wiederholt zugerufen haben, damit dieser sich trotz der vergöttlichenden Verehrung seines Volkes, der Begrenztheit seiner humanen Existenz bewusst blieb. Analog dazu kann man Heideggers Diktum von den *Sterblichen* als warnende Erinnerung an die eben nur vermeintlichen *Herren der Welt* begreifen, sich des Eigensten der humanen Existenz zu besinnen, d. h. nach Heidegger das *Daseins als Sein zum Tode* zu fassen.

unüberholbare Möglichkeit“(SuZ 250) darstellt.³⁰² Somit findet der Gedanke und Glaube an eine unsterbliche Seele des Menschen in Heideggers philosophischem System keinen Raum.³⁰³ Des Weiteren zeugt diese Betonung der unumgänglichen Notwendigkeit einer Erinnerung und gedanklichen Präsenz des Faktums humaner Sterblichkeit auch im höchsten Maße von einer Distanzierung bezüglich des Homomensura-Satzes. Die Vorstellung vom Menschen als Maß aller Dinge wird endgültig verabschiedet, denn obgleich Heidegger dem Dasein eine exponierte Stellung gegenüber jeglichem anderen Seiendem zuweist, bestimmt er weder Regeln noch Ablauf des besagten Spieles.³⁰⁴

Das Motiv des *Spieles*, in dem der Denker den Menschen ortet, verweist zudem sichtbar auf ein weiteres Thema in Heideggers Denken. Denn in Anbetracht unserer bisherigen Interpretation von *Der Satz vom Grund*, tritt nun auch eine deutliche Parallele zu dem, was Heidegger in seinem Vortrag *Das Ding* schon im Jahre 1950 im Konzept des „Gevierts“ darlegte, offen zutage. Der Begriff *Welt* meint für Heidegger dort „das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen“(VA 172). Was der Philosoph oben vom Sein als solchem sagt, gilt für ihn hier zugleich für die Welt, nämlich, dass sie nicht im Bereich des human Rationalisierbaren, d. h. Begründbaren liegt. Sie kann nur ohne Warum bedacht werden, sie weltet, *weil* sie weltet:

„... das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. Diese Unmöglichkeit liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unergründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin“(VA 172).³⁰⁵

Als Sterblicher fügt der Mensch sich in das Spiel des Seins ein und tanzt auf diese Weise mit im „Reigen“ jenes „Spiegel-Spiels der Welt“(VA 173). *Welt* nennt für Heidegger keinesfalls lediglich eine Ansammlung von Seiendem, sondern „das im

³⁰² Vgl.: SuZ § 50

³⁰³ Siehe hierzu noch Kap. 4.3

³⁰⁴ Diesen „Vorrang vor allem anderen Seienden“, den das Dasein innehat, betont Heidegger schon in *Sein und Zeit* (Vgl. SuZ v.a. § 4; Zitat S. 13)

³⁰⁵ Hervorhebung vom Verfasser

Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttern“(US 22). Deshalb gilt für sie, wie auch für Sein als solches, dass die Suche nach Gründen, die auf das Milieu des Gegenständlichen limitiert bleibt, unangebracht, weil *ungemäß* ist. In das „wesende Verhältnis zum Sein als Sein“(VA 171) kann humanes Denken erst vordringen, indem vorab das Suchen und Streben nach Begründung beiseite geschoben wird, denn die „vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden“(VA 171). Für Heidegger ist die traditionelle humane Selbsteinschätzung, sich primär als *animal rationale* zu begreifen, zu verabschieden und muss durch ein Denken, das das menschliche Dasein zuvörderst als Sein zum Tode begreift, abgelöst werden.

Auch die *Welt* als solche entzieht sich dem Einflussbereich des Satzes vom Grund. Sie kann nur insofern wesensgemäß bedacht werden, als der Mensch sie Welt sein und als Welt frei vorliegen lässt, in der die Dinge frei hervorzuscheinen vermögen. Heidegger nennt als Beispiel für ein solches Ding den „Krug“.³⁰⁶ Das Wesen des Kruges manifestiert sich für den Denker im „Geschenk des Gusses“(VA 165). Mag er Wasser oder auch Wein spenden, so ist demnach darin „die Hochzeit von Himmel und Erde“(VA 165) zu erblicken. Denn der Regen, der vom Himmel fiel, wurde von der Erde verwahrt und der Wein entstammt der Traube, die sowohl vom Himmel als auch von der Erde genährt wurde. Wasser und Wein werden den Sterblichen geschenkt, sie sind dem Menschen Nahrung und Erquickung. Wein wird aber durch die Weihe zudem auch zum Trunk der Götter, ein „den unsterblichen Göttern gespendeter Trank“(VA 165). Sonach spiegelt der vom Krug gespendeten Guss sowohl die Sterblichen, wie auch die Götter wider. Zusammen mit Himmel und Erde sind sie darin versammelt: „Im Geschenk des Gusses weilen *zumal* Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen“(VA 165f.).

Mit seinem Paradebeispiel des *Kruges* verdeutlicht Heidegger auf genuine Art und Weise, was oben in *Der Satz vom Grund* als das „Vor-liegende“(SvG 179) angesprochen wurde. Ein Denken, das den Krug, jenseits aller Betrachtungen über materielle, optische oder sonstige Beschaffenheit einen Krug sein lässt, ermöglicht ihm in seinem eigenen Grund ruhend, sich aus sich selbst heraus zu zeigen. Wird

³⁰⁶ Vgl. den Vortrag *Das Ding* (in: VA 157-179)

dementsprechend ein Ding als Ding gedacht, so erklärt der Philosoph, kann in ihm das Zusammenspiel des Geviert ausgemacht werden:

„Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. (...) Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen“(VA 173).

Der Krug als solches Ding gedacht ist nicht mehr ein Objekt, das den Ansprüchen vorstellenden Denkens unterliegt, sondern steht auf einer Ebene, die außerhalb des Einflussbereiches des Satzes vom Grund liegt. Für das Ding qua Ding ist kein zureichender Grund zuzustellen, es ruht in sich selbst und bezeugt die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund. Indem humanes Denken von der Suche nach dem Warum und dem Streben, jedem Ding einen gesicherten Grund zuweisen zu wollen, ablässt, gelangt es in jene Region, wo es möglich wird, Sein als Grund und zugleich als Abgrund zu denken, dem keine wie auch immer geartete Begründung gleichkommen kann. Diese Umwendung des Denkens nennt Heidegger in besagtem Vortrag den „Schritt zurück“(VA 174). Dieser führt von einem „nur vorstellenden Denken, d. h. erklärenden Denken“ weg und hinein in das „andenkende Denken“(VA 174). Von zentraler Bewandnis für Heidegger bleibt aber: Erst indem der Mensch den Tod als Tod vermag, nur indem er seine Sterblichkeit verinnerlicht hat, allein indem er sich selbst primär als solch Sterblichen erachtet, erst dann wird er dazu fähig sein, sich dem Spiel hinzugeben, sich der ihm zugedachten Rolle zu widmen, die Dinge dingen und die Welt welten zu lassen. Nur so kann der Mensch seinen wesensgemäßen Platz einnehmen und „wohnend die Welt als Welt“(VA 175) erlangen.

Heidegger will auf seinem Denkweg jenes von ihm eruierte metaphysische Diktat verabschieden, das den Menschen als *animal rationale* dazu auserkoren hatte, in fortschreitender Präzision und Perfektion Seiendes bezüglich seiner Gründe zu berechnen. Im Gegensatz dazu trachtet der Philosoph danach, ein Denken zu positionieren, das die humane Existenz ursprünglich als Dasein, als Sein zum Tode, als sterbliche begreift. Das eigentliche Potential dieser vergänglichen, endlichen Präsenz liegt für Heidegger nicht in der Herrschaft *über* die Welt, sondern in der Wahrung *von* Welt. Humanes Denken erhält somit die Aufgabe zugewiesen, anstatt Herrschaftsansprüche und Machtstreben zu sichern und auszubauen, die Welt bzw. das

Sein zu be- und verwahren. Der Mensch wird folglich im Denken Heideggers zum „Wärter“ und „Wächter“ (SvG 209), zum „Hirt des Seins“ (WM 342). Als solcher lässt er die Dinge Dinge sein und das Geviert sich zur „Vierung“ (VA 175), zum Reigen-Spiel der Welt versammeln. In dem so versammelnden und vorliegen-lassenden Ding erklingt wieder der *logos* des Heraklit, der von der Zusammengehörigkeit von Sein und Grund spricht. Auch die Rose, von der Angelus Silesius berichtet, ist auf ihre Art solch ein Ding. Die Dinge als Sterblicher zu bedenken meint für Heidegger, sie das sein zu lassen, was sie wahrhaft ihrem Wesen nach sind. Ein auf diese Weise beim Weil verbleibendes Denken lässt die Dinge weilen, d. h. die Sterblichen nehmen die Dinge, wie es auch der mystische Dichter tut, – ohne Warum. Ob humanes Denken letztendlich dies zu leisten imstande sind, ist für Martin Heidegger nicht weniger als „die Weltfrage des Denkens“ (SvG 211).

4.2.5.2. Denken ohne Warum

Von dem Leibniz'schen Prinzip *nihil est sine ratione* ausgehend, erörtert Heidegger den Satz vom Grund in vierfacher Weise: zunächst gilt der Satz in traditioneller Manier als *Aussage* über Seiendes; zum Zweiten erkennt Heidegger, infolgedessen er das Seinsgeschick bedenkend auf ihn hört, darin die *Sage* von Sein als solchem; daraufhin wird der Satz im Sinne eines *Sprunges* begriffen, der ihn von einem Grundsatz der Metaphysik zu deren neuzeitlicher Ursprungsquelle und Triebfeder befördert, auf der das humane Macht- und Regentschaftsdenken fußt; und schließlich wird er zum Vierten im musikalischen Sinne als *Satz* interpretiert, der vom gleichsam symphonischen Zusammenspiel von Sein und Grund zeugt.³⁰⁷

Indem Heidegger die „Winke“ (SvG 209) von Angelus Silesius und Goethe beachtet und ihnen nachgeht, differenziert er den Warum-Grund vom Weil-Grund. Während das Warum lediglich immerfort von einem Seienden zum nächsten fragt, wirft das Weil den Grund zurück in sich selbst. Im *Weil* erspäht Heidegger das „Dieweilen“, das Weilen und „Währen“ (SvG 208), und somit zeichnet sich darin das von Seiendem unableitbare

³⁰⁷ Vgl.: SvG 151

Sein selbst in seinem zeitlichem Charakter ab. In den je verschiedenen Epochen schickt sich das Sein je verschieden zu. Dieses Entbergungs-Verbergungs-Geschehen, in dem das Sein sich zumal zuschickt wie entzieht, jedoch stets das Selbe und Stete bleibt, charakterisiert Heidegger als *Spiel*. Die essentielle Aufgabe humanen Denkens besteht deshalb darin, den Tod als Tod zu vermögen und somit als Sterbliche an dem Spiel teilzunehmen. Der Mensch ist nicht primär dazu berufen, durch die Suche und Berechnung von Gründen, Seiendem eine vernunftmäßig gesicherte Basis, einen zureichenden Grund zuzuweisen, sondern soll analog der Rose ohne Warum sein und, indem er sich ans Weil hält, seines wesensgemäßen Platzes auf der Weltbühne gewahr werden.³⁰⁸ Das Motiv des *Spiels* ist zwar auf dem Gebiet der Philosophie etwas ungewöhnlich, findet sich aber bezeichnenderweise des Öfteren in der mystischen Dichtung des Angelus Silesius, den Heidegger schon ob seines Verses von der Rose ohne Warum herangezogen hatte. In *Cherubinischer Wandersmann* heißt es:

„Gott spielt mit dem Geschöpfe.
Dies alles ist ein Spiel, das sich die Gottheit macht:
Sie hat die Kreatur um ihretwilln erdacht.“³⁰⁹

Hier kennzeichnet der Mystiker die Schöpfung als Gottes Spiel, das er aus seinem freien Willen heraus betreibt. Analog zu dieser Beziehung zwischen Gott und dem Menschen beschreibt auch Heidegger die Interaktion von Sein und Dasein als Spiel. Aber im Gegensatz zur gnadenvollen Erlösung, die Gott der Hingabe des Menschen entgegenbringt, findet sich bei dem Philosophen ein Sein, das sich in dem höchsten, aber auch gefährlichen Spiel auf rätselhafte Weise zugleich ent- und verbirgt.³¹⁰

³⁰⁸ In diesem Sinne sieht auch Pöggeler die „erste Aufgabe“, die Heidegger dem Menschen zuweist, nicht darin beruhen, „daß wir durch Atome, durch ein Rechnen und Sichern, leben, sondern darin, daß wir den Tod als Tod vermögen und so Sterbliche sind, die im Zuspruch des Seins stehen“ (Pöggeler, O.: Martin Heidegger – *Der Satz vom Grund*. In: Philosophischer Literaturanzeiger, hrsg. v. G. Schischkoff, Stuttgart-Bad Cannstatt 1958, Bd. XI, S. 241-251; Zitat S. 245). Wenn hier aber vom „verborgenen Ruf zur Umkehr“ gesprochen wird, den Heidegger gegenüber dem „metaphysisch-wissenschaftlich-technischen Denken“ (a.a.O.) und in jenem selbst vernimmt, dann ist dies zumindest problematisch. Denn es bleibt hierbei anzumerken, dass in Heideggers Sinne eine solche „Umkehr“ nur auf das Primat und den Ausschließlichkeitsanspruch solchen Denkens bezogen werden kann, keineswegs aber in einem restaurativen Sinne als technik- und fortschrittsfeindliche Attitüde.

³⁰⁹ Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann*, hrsg. v. L. Gnädinger, Zürich 1986, II 198 (S. 149). Die Thematik des „Spiels“ taucht bei Angelus Silesius in seinem Werk *Cherubinischer Wandersmann* mehrfach auf, so u.a.: I 184 (S. 74), 194 (S. 76), 296 (S. 97); III 216 (S. 226); V 141 (S. 333), 366 (S. 384; auch SvG 118)

³¹⁰ Auf eine potentielle Vergleichbarkeit von „Sein“ und „Gott“ wird im Weiteren noch näher einzugehen sein (vgl. Kap. 4.3. *Sein*)

Es ist für Heidegger die Obliegenheit humanen Denkens zu lernen, auf das Geschick des Seins zu hören, um ihm so entsprechen zu können. Das Seinsgeschick unterliegt selbst jedoch nicht den Handlungen und dem Willen, noch der Verantwortlichkeit des Menschen. Das Sein selbst bestimmt das Spiel, der Mensch kann lediglich lernen, dabei den ihm zukommenden Part zu übernehmen.

Darin liegt für Heidegger ein unumgänglicher Faktor humanen Wirklich-sein-Könnens. Für einen wesensgemäßen Aufenthalt auf der Weltbühne bedarf es deshalb, wie Heidegger es darlegt, einer Verwandlung des Denkens, denn dieses kommt nicht umhin, wie die Rose zu werden – ohne Warum, sich ans Weil haltend. Erst indem der Mensch sich vom rechnenden Denken abwendet, sich von der Dominanz des Warum löst und das Weil ermöglicht, sich das Währende, das Stete, das Sein als solches offen hält, vermag er, in diesem Seinsdenken am Reigen-Spiel des Gevierts in der ihm zugeordneten Position teilzunehmen. Gibt der Mensch sich aber somit nicht leichtfertig den scheinbar willkürlichen Launen des Seins als solchem hin? Liefert er sich nicht sozusagen damit der Tyrannei eines spielenden Kindes aus?

Der Einsatz in diesem Spiel ist nicht weniger als das Wesen des Menschen, sein eigentliches Selbst-sein-Können davon abhängig. Jedoch besteht alles, was nach Heideggers Auffassung dabei getan werden muss und getan werden kann, darin, zu warten, d. h. bereit und offen zu sein, um die Schickungen des Seins zu vernehmen. Aber es ist für diesen Gedanken Heideggers von großer Bedeutung zu beachten, dass der Mensch nicht erst indem er sich darauf besinnt und sich andenkend darin hineinbegibt dem Spiel des Seins anvertraut, sondern als Dasein von jeher schon in es geworfen ist. Schon in *Sein und Zeit* betonte Heidegger den *Geworfenheits*-Aspekt des Daseins, denn „Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, dass es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet“ (SuZ 135). Somit liegt es nicht innerhalb humaner Einflussnahme, an dem Spiel teilzuhaben oder nicht, denn als Dasein ist der Mensch seinem Wesen zufolge darin involviert, ob er nun explizit davon weiß oder nicht und ob er daran partizipieren will oder nicht. Die Frage, ob der Mensch sich dem Spiel des Seins anvertrauen kann oder muss, stellt sich somit für Heidegger erst gar nicht. Offen und unsicher ist lediglich, ob und inwieweit humanes Denken es vermag, den dem menschlichen Dasein entsprechenden, weil seinem eigensten Wesen gemäßen Platz im Reigen-Spiel des Gevierts einzunehmen.

Deshalb liegt die Aufgabe, die Heidegger dem Menschen zuweist, darin, das Denken weder ausschließlich noch primär von der Frage nach dem Warum von etwas besetzen zu lassen, sondern für den „Zuspruch des Weil“ zu öffnen und offen zu halten:

„Darauf kommt es an, ob wir Wärter sind und Wächter, die wachen, daß über dem Lauten im Anspruch des principium rationis als des Grundsatzes für alles Vorstellen die Stille des Zuspruches im Wort vom Sein obsiegt. Darauf kommt es an, daß die Gewalt des Anspruches auf das Warum sich dem großvermögenden Zuspruch des Weil fügt“ (SvG 209).

Kurz gesagt: Humanes Denken darf sich nicht länger primär und ausschließlich Seiendem widmen, sondern muss sich wieder dem Sein zuwenden. Sollte darin nun eine Aufforderung Heideggers gesehen werden, vom gewöhnlichen und alltäglichen Denken und Leben abzulassen und sich dem Sein als solchem – in quasi mystischer Weise – zuzuwenden? Ist der Mensch erst dann seinem wirklichen Wesen gemäß, wenn er von der Welt als Warum abgeschieden sich ganz und gar der Welt des Weil widmet? Kann bei Heidegger die Aufgabe des Denkens de facto als das Aufgeben, Ablassen, Aufhören, Preisgeben, Verzichten oder Beenden der bisherig gewohnten Denkweise interpretiert werden? Ist Mystik hier die Konsequenz resignativer Kapitulation? Kommt dann die Aufgabe im Sinne von Auftrag, Verpflichtung, Aufforderung, Bestimmung oder Berufung, die humanes Denken laut Heidegger zu erfüllen hat, einzig im Denken des Seins, im Andenken, in der Besinnung zum Ausdruck? Führt Heideggers Sprung tatsächlich weg von dem Absprungsgebiet des metaphysischen Denkens, lässt es dieses zurück, um ein ganz neues Gebiet zu erschließen und von nun an allein dieses zu bewohnen?

Martin Heidegger zielt in *Der Satz vom Grund*, wie auch schon in den Erörterungen zu seinem Motiv der *Gelassenheit* deutlich wurde, keineswegs auf eine Verabschiedung humaner Rationalität, sondern auf die Zurückweisung und Überwindung des Primats- und Ausschließlichkeitsanspruches der metaphysisch-rechnenden Denkart. Deshalb strebt der Philosoph in keiner Weise an, die bisherigen Formen humaner Intellektualität abzulegen und aufzugeben, denn „wovon der Sprung des Denkens abspringt, wird in solchem Sprung nicht preisgegeben“ (SvG 107). Vielmehr gilt für Heidegger, dass eben gerade durch einen derartigen Sprung, der „Absprungbereich“, die bislang kaum hinterfragte, aber allgegenwärtige Gepflogenheit einer nur Gründe kalkulierenden Denkart, erst in seiner eigentlicher Beschaffenheit „überblickbar“ (SvG 107) wird. An

diesem „Weitsprung“(SvG 186) Heideggers mutet allerdings seltsam an, dass er „weder weg vom Absprungbereich, noch fort in einen anderen für sich abgesonderten Bezirk“(SvG 158) führt. Dies meint aber nichts anderes, als durch diesen Satz ein „Andenken“(SvG 107) zu erlangen, das bisheriges Denken nicht ersetzen, wohl aber essentiell ergänzen soll. Freilich ist dies nicht in Form einer Erinnerung an „Vergangenes“ zu verstehen, sondern als besinnen auf das „Gewesene“, als bedenken dessen, was „west, d. h. währt“(SvG 107).

Was der Freiburger Philosoph deshalb fordert, ist eine Umwendung des Denkens in Form einer Zuwendung zum Sein. Eine klare Differenzierung bezüglich der Hinwendung zu Gott bzw. dem Einen oder dem Absoluten, von der die Mystiker sprechen, muss aber in der unterschiedlichen Graduierung erkannt werden. Während die Mystik – wie wir bereits beispielhaft bei Meister Eckhart gesehen haben – eine völlige Zuwendung verlangt, ist die angesprochene Drehung hin zum Sein zwar ein essentieller Aspekt humanen Wirklich-sein-Könnens, wird aber nicht in derartiger Konsequenz und Totalität eingefordert. Denn laut Heidegger ist die gewohnte Denkweise nicht preiszugeben, hingegen das andere, neue Denken ihm hinzuzufügen: „Wir müssen das eine tun: der Gewalt des Grundsatzes für alles Vorstellen folgen. Wir dürfen das andere nicht lassen: dem Großmächtigen des Wortes vom Sein nachsinnen“(SvG 208).

Anstelle von alleinig im Warum-Denken von einem Grund zum nächsten zu jagen, unterstreicht Heidegger die essentielle Stellung eines Denkens, das abseits vom Warum beim Weil ver-weilt. Um dieses Weil-Denken zu verdeutlichen, bedient er sich des Modells der Rose, das sich in der mystischen Dichtung des Angelus Silesius auffindet. Denn anhand ihrer will der Philosoph nicht, wie man zunächst hätte vermuten können, die Verschiedenheit von Mensch und Rose verdeutlichen, sondern im Gegenteil das unbeachtete eigentliche Wesen humanen Seins begreiflich machen, da „der Mensch im verborgensten Grunde seines Wesens erst dann wahrhaft ist, wenn er auf seine Weise so ist wie die Rose – ohne Warum“(SvG 73). Auch wenn Heidegger im direkten Anschluss an dieses Zitat sagt, er könne an dieser Stelle jenem Gedanken „nicht weiter nachgehen“(SvG 73), so hat dennoch die detaillierte Erörterung seines Gedankengangs den Zusammenhang und die Bedeutung dieser Aussage erhellt.

Analog zu Heidegger diene auch schon bei Angelus Silesius die Rose als Modell. In seinem Werk *Cherubinischer Wandersmann* symbolisiert sie die *Seele*.³¹¹ Wie sich die Rose für die Strahlen der Sonne öffnet, so beschreibt der Mystiker, muss sich auch die Seele des Menschen für Gott öffnen, um ihn zu empfangen:

„Dich auftun wie die Rose.
Dein Herz empfähet Gott mit alle seinem Gut,
Wann es sich gegen ihm wie eine Ros auftut“.³¹²

Die Offenheit der Seele, von der Angelus Silesius hier spricht, erinnert unwillkürlich an das oben bereits erörterte Motiv der *Gelassenheit*, wie es sich bei Meister Eckhart auffinden lässt.³¹³ Und in der Tat kann man wohl in dem Dominikaner Eckhart eine maßgebende Quelle mystischer Tradition sehen, aus der Angelus Silesius seine Inspiration schöpfte.³¹⁴ Denn in *Cherubinischer Wandersmann* findet sich nicht nur der Begriff und Gedanke der *Gelassenheit* von Meister Eckhart wieder, sondern zudem liegt der Ursprung, jener von Heidegger zitierten Formulierung des „ohne Warum“, ebenfalls bei dem Dominikaner. In seiner Predigt *In hoc apparuit caritas dei in nobis* spricht auch er im Zusammenhang von „Grund“ davon:

„So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt. (...) Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deinen Werke wirken ohne Warum.“³¹⁵

³¹¹ Vgl. dazu u.a. Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandersmann*, hrsg. v. L. Gnädinger, Zürich 1986, III, 91 (S. 194): „Die Ros ist meine Seel...“.

³¹² Angelus Silesius, a.a.O., III 87 (S. 192)

³¹³ Auf diesen Zusammenhang macht auch John D. Caputo aufmerksam: „The ‘openness’ of the soul (...) consists in what Scheffler, following a long tradition in German mystical literature, calls ‘abandonment’ (*Gelassenheit*), i.e. an unselfish surrender to God’s will“ (Caputo, John D.: *The Rose Is Without Why. An interpretation of the later Heidegger*, in: *Philosophy Today* 15 (1971), Celina/Ohio 1971, S. 6). Zu Recht hat schon Caputo auf diese Querverbindung in seiner Heidegger-Interpretation hingewiesen, aber seine hier angedeutete Sicht der *Gelassenheit* als „einer selbstlosen Hingabe an Gottes Willen“ ist nicht die unsere, sondern scheint Heideggers Auffassung davon geschuldet (vgl. Kap 4.1.4.1).

³¹⁴ Vgl. Angelus Silesius: a.a.O., *Nachwort der Herausgeberin*, S. 510. Die Tatsache, dass Angelus Silesius sich im Vorwort zu *Cherubinischer Wandersmann* zwar auf *Johannes Tauler*, *Jan van Ruusbroec* und andere, nicht aber auf *Meister Eckhart* als Quelle beruft, könnte durch dessen Verurteilung durch die Kirche mitbegründet sein (vgl. a.a.O., *Erinnerungs-Vorrede an den Leser*, S. 9-27).

³¹⁵ Meister Eckhart: DPT, S. 180; Hervorhebung vom Verfasser

Frappant sticht hierbei die Parallele zu Martin Heideggers *Denken ohne Warum* ins Auge. Für Meister Eckhart muss die Seele des Menschen wirken „sunder warumbe“³¹⁶, um so von allem, was außerhalb ihrer liegt, abgeschieden zu sein. Dies hat auch Angelus Silesius im Sinne, wenn er von der Rose ohne Warum spricht, die blüht, *weil* sie blüht. Tatsächlich findet sich in der oben schon zitierten Predigt Eckharts auch hierzu eine vergleichbare Formulierung, denn dort heißt es weiter:

„Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, *daß* ich lebe«. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es (für) sich selbst lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: »Warum wirkst du deine Werke?« – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: »Ich wirke darum, *daß* ich wirke.«“³¹⁷

In der mystischen Spekulation des Dominikaners ist dieses Wirken und Leben *ohne Warum* darauf gerichtet, Gott in die Seele einzulassen und mit ihm Eins zu werden. Parallel dazu zielt Heidegger im *Denken ohne Warum* darauf, vom vorstellenden Denken abzurücken, um das Sein als solches vorliegen und sich entbergen zu lassen. Deshalb wird der Mensch dazu aufgerufen, vom Primat der Bemühungen um einen vorstellungsmäßigen Zugriff auf das Sein Abstand zu nehmen und zu akzeptieren, dass Sein ist, *weil* es ist. Indem humanes Denken das Sein es selbst sein lässt, gelangt es in jene Region außerhalb des mächtigen Anspruchs auf Zustellung eines zureichenden Grundes, in der die Dinge sind, weil sie sind und sich in ihrem eigenen Grund ruhend aus sich selbst heraus zeigen. Sollten sich demnach Heidegger und Eckhart nun auf demselben Terrain befinden, das als Mystik zu kennzeichnen ist? Oder könnte dem entgegengehalten werden, Eckhart erwarte nicht nur vom Menschen ein Wirken ohne Warum, sondern erachte auch Gott gleichsam der Rose als in seinem eigenen Grunde ruhend und sich daraus offenbarend, während bei Heidegger *nur* das Ding als solches und die eigenste Wirklichkeit humanen Seins auf diese Weise zu denken seien?

Allein, es bleibt zu beachten, die Rose dient Heidegger nicht nur als Modell des Daseins, sondern ist zudem auch eine Metapher für das Sein als solches. Das „Weil“ des mystischen Spruches sucht keinen Grund und verweist auf nichts anderes

³¹⁶ Meister Eckhart: DW I, S. 90

³¹⁷ Meister Eckhart: DPT, S. 180; Hervorhebung vom Verfasser

außerhalb. Es wirft den Ursprung und Zweck des Blühens auf das Blühen selbst zurück: „Das Blühen gründet in ihm selbst, hat seinen Grund bei und in ihm selbst. Das Blühen ist reines Aufgehen aus ihm selbst, reines Scheinen“ (SvG 101f.). Das Weil-Denken belässt dem, was sich dem Warum-Fragen entzieht, die Freiheit sich zu offenbaren. In dem „Scheinen“ der Rose liegt für Heidegger ihre „Schönheit“ (SvG 102), denn in ihrem eigenen Grund ruhend zeigt sie sich aus sich selbst heraus und entbirgt sich somit in ihrer Wahrheit.³¹⁸ Das „reine aus-sich-Aufgehen und Scheinen“ stellt für die Rose die „höchste Weise des Seins“ (SvG 102) dar. Diese Redeweise Heideggers verweist aber nicht nur auf sein Portrait eines Dinges, sondern auch deutlich auf das Bildnis, das Heidegger vom Sich-selbst-Entbergen des Seins als solchem zeichnet. In dem alten griechischen Begriff *physis* (φύσις), dessen gewöhnliche Übersetzung als *Natur* der Denker für völlig missraten erachtet, erkennt er diesen Impuls wieder. Auch wenn Heidegger in seiner Vorlesung *Der Satz vom Grund* nicht ausführlicher darauf eingeht, so hat er doch schon an anderer Stelle im Kontext einer Aristoteles-Interpretation deutlich gemacht, dass *physis* für ihn im ursprünglichen Sinne gedacht, vom Wesen des Seins als Entbergen, Aufgehen und Hervorkommen in die Unverborgenheit spricht.³¹⁹ Was vormals in Hinsicht auf die Rose gesagt wurde, gilt folglich für Heidegger auch im Konnex des Seins als solchem. Demgemäss hat der Mensch auch das Sein an sich, ebenso wie schon die Rose, sich selbst zu lassen, damit es sich in seinem eigenen Grund ruhend, aus sich selbst heraus zu zeigen vermag. Somit dient die Rose für Heidegger nicht nur als Beispiel für ein Ding, sondern auch als Modell humanen Wirklich-sein-Könnens und zugleich als Metapher für das Sein als solches. Ein Denken, das einem *Ding*, dem *Dasein* als Sterblicher und dem *Sein* als solchem in ihrem wahrhaften Wesen zu entsprechen sucht, muss demzufolge dergestalt sein wie die Rose, – ohne Warum.³²⁰ Diese dreifache Symbolik, die der Rose bei Heidegger zugeschrieben werden kann, legt zweifellos – wie im Verlauf der Erörterung deutlich wurde – eine analoge Struktur zum

³¹⁸ Wenn der Philosoph an dieser Stelle von „Schönheit“ spricht, so liegt auch hierbei ein Bezug zu Angelus Silesius nahe, denn in dem Vers, der unmittelbar dem von Heidegger zitierten vorangeht, erklärt der Dichter, wie die Seele „schön“ werden könne: „Die gelassene Schönheit. / Ihr Menschen lernet doch von Wiesenblümelein, / Wie ihr könnt Gott gefallen und gleichwohl schöne sein“ (Angelus Silesius: a.a.O., I 288, S. 95). Interessant ist hierzu auch die Originalanmerkung von J. Scheffler, die – ohne es freilich wörtlich auszusprechen – auf das *weil*-Denken verweist: „Denn sie nehmen sich ihrer Schönheit nicht an“ (ebd.).

³¹⁹ Vgl.: WM 300f.

³²⁰ Es ist das Verdienst von John D. Caputo, auf diese dreifache Struktur der *Rose ohne Warum* in Heideggers *Der Satz vom Grund* und die Analogie zu Angelus Silesius und Meister Eckhart hingewiesen zu haben (vgl. Caputo, J.D.: *The mystical element in Heidegger's thought*, New York 1986, S. 192).

Motiv der Rose bzw. des „ohne Warum“ bei Angelus Silesius und Meister Eckhart offen. Für Heidegger ruht die Rose als *Ding* in ihrem eigenen Grund und zeigt sich aus sich selbst heraus. Indem sie ohne Warum blüht, sich ans Weil hält, verweilt sie das Geviert. Als Leitbild humanen Wirklich-sein-Könnens zeigt die Blume, wie auch der Mensch seinen wesensgemäßen Platz in der Welt erstreben kann. Denn erst indem humanes Denken vom gewohnten wissenschaftlichen Berechnen, vom metaphysisch-philosophischen Begründen-Wollen absieht, erst dadurch, dass es von der Vorherrschaft des Warum-Grundes befreit den Grund als Weil verinnerlicht, erst wenn der Mensch in Heideggers Sinne zum Sterblichen geworden ist, der den Tod als Tod vermag, erst dann kann er den seinem wirklichen Wesen entsprechenden Ort im Reigen des Gevierts ausfindig machen.

Die zukünftig zu realisierende Aufgabe, die Heidegger humanem Denken zuweist, liegt aus diesem Grunde darin, das Primat der *Warum*-Suche zu überwinden und wieder zurück zu einer *Weil*-Gesinnung zu finden, jener Geisteshaltung, die das brachliegende Potential birgt, das Geschick des Seins zu vernehmen und ihm zu entsprechen. Erst auf diese Weise wird der Mensch dazu fähig, – bildlich gesprochen – den Ball zurück zum Sein zu spielen, d. h. die seinem wirklichen Wesen adäquate Rolle im Spiel des Seins einzunehmen. Mit anderen Worten verdeutlicht dies, dass es Heidegger auf seinem Denkweg in *Der Satz vom Grund* darum geht, wie der Mensch seinem gemäßen Ort in der Welt, seiner Heimat auf die Spur zu kommen vermag. Es liegt aber nicht in der Hand des Menschen, es liegt außerhalb humaner Verantwortlichkeit, wie sich das Sein selbst in entbergend-verbergender Manier zuschickt. Denn, so veranschaulicht zum Dritten das Modell der Rose, es hängt allein am Sein selbst, sich aus sich selbst heraus und in sich selbst ruhend zu ent- respektive zu verbergen.

Martin Heidegger hatte unterwegs auf seinem Denkweg einen Vers des mystischen Dichters Angelus Silesius herangezogen und mit dessen Hilfe dem Satz vom Grund einen anderen, neuen Klang entlockt. Dass diese Instrumentalisierung mystischer Gedanken Heidegger lediglich dazu diene, den Satz vom Grund, gemäß seiner eigenen von Anfang an durchschimmernder Idee, als Seinsgeschick darzustellen, erweist sich offenkundig als zu oberflächliche Interpretation. Durch die detaillierter Analyse des Gedankengangs der Vorlesung und des Vortrags *Der Satz vom Grund* tritt nicht nur dem

Äußeren nach eine Parallelität der Nomenklatur, sondern auch eine Analogie zu inneren konstruktiven Komponenten des mystischen Denkens von Angelus Silesius bzw. Meister Eckhart offen zutage. Aber obgleich diese strukturelle Vergleichbarkeit über rein terminologische Aspekte hinaus eindeutig nachzuweisen ist, kann sie nur als Beleg von Parallelen, nicht aber von Deckungsgleichheit dienen. Die Komperabilität von Strukturmomenten in Heideggers Denken und dem besagter Mystiker wurde im Laufe unserer Analyse transparent. Dass aufgrund von terminologischer und inhaltlicher Korrespondenzen hier zwar von Analogien, aber keineswegs von Identität gesprochen werden darf, liegt zwar auf der Hand, wird aber auch zudem durch inhärente Differenzen sichtbar. Deshalb wird es – in einem nächsten Schritt – die Aufgabe dieser Untersuchung sein, den auch hier schon dokumentierten zentralen Konvergenzpunkt in Heideggers Denkwegen, den entsprechenden Aspekten mystischer Spekulation gegenüberzustellen und auf inhaltliche Analogien und Diskrepanzen hin zu beleuchten. Mit anderen Worten, die weitere Erörterung mündet darin, näher auf das *Sein* als solches im Denken Heideggers zu blicken.

4.3. Sein

„Der Mensch ist der Hüter der Lichtung,
des Ereignisses“(ZS 223).

4.3.1. Lichtung

4.3.1.1. Einleitung: Horizont der Erörterung

Das Motiv des „Lichtes“ ist in der Tradition abendländischer Philosophie weit verbreitet. Angefangen in der vorsokratischen Zeit, etwa bei Parmenides und Heraklit, über Platon und dessen Sonnen- und Höhlengleichnis, die Illuminationslehre des Augustinus, hin zur Symbolik des „Lichtes“ in der Aufklärung und im Deutschen Idealismus gibt es bis in die heutige Zeit unzählige Beispiele philosophischer Licht-Metaphorik, -Symbolik, -Allegorie und -Analogie.³²¹ Der Terminus „Lichtmetaphysik“ ist infolgedessen nur begrenzt eindeutig zu definieren, da seine Zuweisung und Verwendung innerhalb philosophischer Sprache und Forschung stark variiert. Ohne auf diese Weise einer definitorischen Einschränkung nachgehen und somit das Spektrum seiner Bedeutungs- und Gebrauchszusammenhänge beschneiden zu wollen, soll der Begriff „Lichtmetaphysik“ im weiteren Verlauf der Untersuchung als eine Art Sammelbegriff dienen, der jene philosophischen und mystischen Lehren von *Licht*, von dessen Ursprung und Bedeutung für den Menschen zu einer Gattung verbindet.

Für unsere Begehung der Heidegger'schen Denkwege ist im Folgenden primär darauf zu achten, inwieweit seine Thematisierung des *Lichts* und das Konzept der *Lichtung* Analogien bzw. Differenzen zu philosophisch-mystischen *Licht*-Gedanken aufweist. Aus dem reichen Schatz von *Licht*-Themen in der philosophischen Mystik ist deshalb

³²¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden die Artikel „Licht“ und „Lichtmetaphysik“ von W. Beierwaltes in: Ritter, J. u. Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.5: L-Mn, Darmstadt 1980 (Sp. 282-289). Als nicht uninteressanter Hinweis sei hier noch hinzugefügt, dass im nachfolgenden Artikel der Begriff „Lichtung“ als eigenständiger Abschnitt in das Wörterbuch aufgenommen wurde; dabei macht P. Probst deutlich, dass dies als ein genuines Motiv von Heideggers Denken anzusehen ist (vgl. a.a.O., S. 289-290).

zunächst, als eines der wohl bedeutendsten Sujets dieses Bereichs, das Motiv der *Erleuchtung* näher zu betrachten, um daraufhin diesbezügliche Vergleiche zur *Lichtung* Heideggers auf eine gesicherte Basis zu stellen.

Der Begriff *Erleuchtung* und mit ihm bedeutungsverwandte Ausdrücke, wie etwa *Einleuchtung* oder das griechische *ἐκλαμψις* und das lateinische *illuminatio*, können zum einen auf einen erkenntnistheoretischen Akt verweisen und zum anderen eine mystische Erfahrung benennen.³²² So ist beispielsweise bei *Platon* der fünfstufige Erkenntnisweg von *Erleuchtung* gekrönt, die sich aber von der genuin mystischen insofern unterscheidet, als sie nicht deren zentrales Charakteristikum einer unwiderruflichen Vereinigung von Erkennendem und Erkanntem beinhaltet.³²³

Diese erkenntnistheoretische Ebene aufgreifend und übersteigend, verwandelt *Plotin* die Vokabel zu einem zentralen Moment seiner philosophischen Mystik. Für den Neuplatoniker wird erst durch den dialektischen Prozess eine Erleuchtung im Sinne der *Schau des Einen* ermöglicht. Das Denken muss sich nach innen, d. h. auf sich selbst wenden und kann so zur eigenen inhärenten Erhellung und Durchlichtung führen. Darauf gründet dann die Transzendierung des Denkens durch sich selbst und hin auf das *Eine* (ἓν). Zielte *Erleuchtung* bei Platon noch auf wahre Erkenntnis, die auf diskursivem Fortschreiten beruht, so bezeichnet sie bei Plotin jene spezifisch mystische Vereinigung, die dieser mit dem Licht des Einen sucht. In dieser *Ekstasis* (ἐκστασις)³²⁴ überschreitet der Erleuchtete die Grenzen des diskursiven Denkens und scheidet sich von allen weltlichen wie auch zeitlichen Bezügen ab.

Proklos führt das Konzept Plotin fort und stellt die Hinwendung zum *Licht des Einen* als Stufenprozess dar. Die Erleuchtung wird für ihn in der Selbsterhellung humanen Denkens schrittweise vorbereitet bzw. eingeleitet: Durch *Reinigung* (κάθαρσις), *Einkehr* (ἐπιστροφή), *dialektischen Aufstieg* (ἀναγωγή), *Einfachwerden* (ἁπλωσις) und

³²² Vgl. hierzu und zum Folgenden: Artikel „Erleuchtung“ von F. Wagner, in: Krause, G. u. Müller, G. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd.10, Berlin/New York 1982 (S. 164-174); Artikel „Einsprechung“ und „Erleuchtung“ von W. Beierwaltes in: Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.2: D-F, Darmstadt 1972 (Sp. 416-417 bzw. 712-717)

³²³ Platons *Siebenter Brief* führt diese fünf Stufen aus: 1. der Name (ὄνομα) des zu erkennenden Seienden; 2. sein Begriff bzw. seine Definition (λόγος); 3. das Abbild (εἰδωλον); 4. die wissenschaftliche Erkenntnis (ἐπιστήμη) und 5. das Sein des Gegenstandes selbst (ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθὺς ἐστὶν ὄν); vgl. Platon: *Briefe*, 342 a-b.

³²⁴ Vgl. Artikel „Ekstase I.“ von A. Müller, in: Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.2: D-F, Darmstadt 1972 (Sp. 434); Plotin: *Enneade VI 9*, v.a. §§ 49ff.(vgl. hierzu noch *Kap. 4.3.1.4.2. Ek-sistenz und Ekstasis*)

Angleichung an den Ursprung (ὁμοίωσις θεῷ) vereinigt sich das Licht der Seele mit dem des Einen. Diese *unio mystica* mit dem transzendenten, sowohl das Seiende als auch das Denken übersteigendem Licht des Einen überwindet die Welt- und Eigenbezüglichkeit des Denkens.³²⁵

Dionysius-Areopagita erläutert nach diesem Vorbild den Weg zur mystischen Einung als aufsteigende Trias von *Läuterung*, *Erleuchtung* und vollendender *Einung*. Den Ursprungs- und Zielpunkt ortet der Mystiker des späten Neuplatonismus in *Gott* selbst. Das göttliche Licht in der Einung vermag aber nur als *göttliches* bzw. *überlichtes Dunkel*³²⁶, „über-seiender Strahl göttlicher Dunkelheit“ oder – wie bei Gregor von Nyssa – als „göttliche Nacht“³²⁷ beschrieben zu werden.

Der dreieggliederte Pfad, den man in der Mystik des Mittelalters vorfindet, basiert zu einem großen Teil auf der von Dionysius-Areopagita aufgestellten Stufung. Die drei Wege der *Läuterung* (*via purgativa*), *Erleuchtung* (*via illuminativa*) und *Vollendung* bzw. *Einung* (*via perfectiva* bzw. *unio mystica*) sind dabei als Bedingungseinheit zu denken. Indes bleibt die *illuminatio* stets als Akt des Denkens, nämlich als vorbereitender und ermöglichender Aspekt der eigentlichen Erleuchtung in der *unio*, zu erachten.

Freilich hat das Thema „Erleuchtung“, seit es von den Griechen in den philosophischen Diskurs eingebracht worden ist, eine breite Sinnpalette innerhalb philosophischer, mystischer und religiöser Gedanken erhalten. Neben den hier angesprochenen spezifisch mystischen Dimensionen sind zudem auch die betreffenden Darstellungen von *Augustinus* zu erwähnen, nicht zuletzt, da Heidegger explizit darauf eingeht. Gemäß der Illuminationslehre des Augustinus ist Gott als das reine, ewige und unwandelbare Licht der Wahrheit (*lux intelligibilis*) die Ursache und Bedingung jedweder menschlichen Erkenntnis. Erst durch göttliche Offenbarung (*lumen supranaturale*) kann dem endlichen humanen Sein die über-zeitliche Wahrheit zuteil werden.³²⁸ Zwar finden sich bei Augustinus, vor allem in seinen Beschreibungen von

³²⁵ Beierwaltes spricht deshalb folgerichtig vom „Einswerden des Lichtes der Seele mit dem Lichte des überseienden und über-denkenden (=ursprunghaften) Einen selbst“ (Beierwaltes, a.a.O., S. 715; Hervorhebung vom Verfasser).

³²⁶ Vgl. Wagner, F., a.a.O., S. 165

³²⁷ Vgl. Beierwaltes, W., a.a.O., S. 715

³²⁸ Von Augustinus wurde in diesem Zusammenhang auch das Motiv der „Einsprechung“ geprägt. (Vgl. Beierwaltes, W., a.a.O., S. 416) In seinen theologischen Reflexionen hat er die Bedingungseinheit von *Erleuchtung* und *Einsprechung* dargelegt und somit den „apophantisch-lichthaften Charakter des

der Schau Gottes, auch Parallelen zu mystischen Entwürfen. Sein Konzept von *Erleuchtung* gründet aber mehr auf dem erkenntnistheoretischen Unterbau Platons und wird zu einer metaphysisch-ontologisch orientierten Illuminationslehre ausgeweitet.

Natürlich können die an dieser Stelle nur kurz umrissenen Beispiele von *Erleuchtungs*-Motiven lediglich einen kleinen Ausschnitt der vielfachen und vielfältigen Thematisierungen dieses Gedankens in der Tradition abendländischer Philosophie aufzeigen. Allerdings sollte schon dieser komprimierte Einblick in die umfangreiche Geschichte der überlieferten Konzepte von *Erleuchtung* einen Bezugsrahmen bereitstellen, aufgrund dessen im Folgenden das Motiv der *Lichtung* im Denken Martin Heideggers im Hinblick auf eine potentielle mystische Dimension erörtert werden kann.

4.3.1.2. Lichtung und Seiendes

4.3.1.2.1. Gelichtetheit des Daseins

Den Terminus „Lichtung“ und Begriffe aus dem Umfeld des „Lichts“ finden wir auf Heideggers Denkwegen an zahlreichen Passagen und Kreuzungen. Im Folgenden sollen einige ausgewählte und für den Untersuchungsgegenstand zentrale Passagen zur näheren Bestimmung seines Motivs der *Lichtung* führen und einen Vergleich bzw. eine Abgrenzung zur *Lichtmetaphysik* und dem mystischen Thema der *Erleuchtung* ermöglichen.

Bereits im Sommersemester 1925 hat der Philosoph in der Marburger Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* den Grundstein zur späteren Ausarbeitung der Thematik in *Sein und Zeit* gelegt. Schon hier verweisen Heideggers Ausführungen deutlich auf den Gedanken des *lumen naturale*³²⁹ der traditionellen Metaphysik: „Das

menschlichen und göttlichen Wortes“ (ebd.) herausgearbeitet.

³²⁹ Den Begriff des „natürlichen Lichts“ humaner Vernunft hat Cicero (106-43 v. Chr.) geprägt. Den Gegensatz zum endlichen Vermögen menschlicher Erkenntnis bildet das *lumen supranaturale*, das übernatürliche bzw. göttliche Licht.

Dasein hat von sich, von seiner Natur her, in dem, was es ist, ein Licht; es ist in sich selbst durch ein Licht bestimmt“(GA 20, 411). Aber dies meint bei Heidegger nicht etwa, dieses „Licht“ als eine dem Menschen innewohnende Kraft- oder Weisheitsquelle aufzufassen, sondern schildert vielmehr den Bezugszusammenhang, in dem sich das humane Sein befindet.³³⁰ In diesem Sinne „besagt diese Idee, daß zum Dasein des Menschen das *lumen naturale* gehört, daß *es in sich selbst gelichtet ist*, daß es bei etwas ist, dieses Wobei hat und sieht und ineins damit dieses sein Wobei-sein selbst ist“(GA 20, 412).

Die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* (1927) greift diesen Befund auf und verdeutlicht anhand des Begriffes *Lichtung* den *Erschlossenheits*-Charakter des Daseins als *In-der-Welt-sein*. Das humane Sein ist ausgezeichnet, es ist „erleuchtet“, d. h. „an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung ist*“(SuZ 133).³³¹ Auch die „ontisch bildliche Rede vom *lumen naturale* im Menschen“(SuZ 133) versteht Heidegger in dieser Weise. Da allein dem Menschen als einem „so gelichteten Seienden (...) Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen“(SuZ 133) werden kann, gilt dem Denker diese „Gelichtetheit“(SuZ 350) als Auszeichnung gegenüber anderem Seiendem. Die „*Lichtung* des Daseins“(SuZ 170) wird aber weder durch ein Licht, das von anderem Seiendem ausgehen würde, noch durch ein *lumen supranaturale* bewirkt. Die „Gelichtetheit des Daseins“ gründet nicht auf einem Licht, das einer „ontisch vorhandene[n] Kraft oder Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit“(SuZ 350) gleicht.

Dem Dasein geht es in seinem Sein um dieses Sein selbst, es ist ontologisch und darin eruiert Heidegger die ontische Ausgezeichnetheit dieses Seienden.³³² Humanes Sein *ist* nicht und hat zudem gelegentlich eine Verbindung zum Sein, sondern ist wesentlich in einer Bezogenheit zum Sein, da das Dasein qua Dasein konstitutiv seinsverstehend ist.

³³⁰ Zu diesem Zusammenhang siehe auch: Strube, C.: Die existenzial-ontologische Bestimmung des *lumen naturale*, in: Heidegger Studien, hrsg. v. F.-W.v. Herrmann, Berlin 1996, S. 109-119

³³¹ Einen interessanten Hinweis auf die spätere Verwendung der *Licht*-Thematik des Philosophen bietet auch die an dieser Stelle befindliche Randbemerkung im Handexemplar Heideggers. Zum Stichwort ‘gelichtet’ notierte er folgendes: „Ἀλήθεια – Offenheit – Lichtung, Licht, leuchten“(SuZ, Anhang 442). Diese später von Heidegger hinzugefügte Randnotiz bezeugt die inhaltliche Verbundenheit der verschiedenen Phasen seines Denkens, indem die Terminologie seiner späteren Jahre auf frühere Überlegungen rückprojiziert wird. Dies belegen auch die im weiteren Verlauf unserer Überlegungen zur *Lichtung* angeführten veröffentlichten Randnotizen Heideggers.

³³² Vgl. SuZ §4

In seiner „Erschlossenheit“ ist dem Menschen die „Sicht“ (SuZ 170) eröffnet, die sich „ekstatisch-horizontal“ als „Zeitlichkeit“ (SuZ 408) zeigt. Diese ontologisch zu erachtende *Sicht* hat für Heidegger aber nichts mit dem „merkwürdigen Vorrang des »Sehens«“ (SuZ 171) in der traditionellen Metaphysik gemein und folgt auch nicht deren Spuren, sondern entspricht der *Gelichtetheit* als Möglichkeit, d. h. als Vermögen: „Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Erleuchtung und Erhellung, jedes vernehmen, »Sehen« und Haben von etwas. (...) Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das *Da* ursprünglich“ (SuZ 350f.). Der gelichtete Charakter des *Da* ist ursprünglicher Natur und deshalb in Heideggers Perspektive schon von jeher analysierbar und somit offenkundig.³³³

4.3.1.2.2. Offenbarkeit des Seienden

Während Heidegger mit dem Terminus „Lichtung“ in *Sein und Zeit* noch die *Erschlossenheit des Daseins* zu umschreiben suchte, findet sich der Begriff in späteren Werken überwiegend im Zusammenhang mit dem *Sein* als solchem. Natürlich mag dies auch mit der sogenannten *Kehre* in Heideggers Denken einhergehen, da sich der Brennpunkt seines Philosophierens vom humanen Sein zum Sein selbst verlagert, d. h. von der Existentialanalyse des Daseins zum seinsgeschicklichen Denken. Dabei bleibt jedoch zu beachten, dass die Dasein – Sein – Beziehung das *eine* Thema Heideggers war und blieb. Denn auch wenn es ihm im Herbst seines Lebens vornehmlich um das Sein qua Sein zu gehen scheint, so ist dies doch zugleich stets im Bezug auf das humane Sein und aus diesem heraus ge- und bedacht.

Diese untrennbare Verknüpfung, in der Dasein und Sein bei Heidegger zu orten sind, zeigt sich auch, wenn der Denker in seinem *Brief über den Humanismus* aus dem Jahre 1946 an Stelle von der *Gelichtetheit* als *Erschlossenheit des Daseins* nun von der *Lichtung des Seins* als des *Da* des menschlichen Seins spricht.³³⁴ Auf Heideggers philosophischem Gang wird nun jenes Seinsverständnis aus dem Bereich der „existentialen Analytik des In-der-Welt-Seins“ herausgehoben und als „der ekstatische

³³³ Vgl. SuZ § 79, v.a. S. 408

³³⁴ Vgl. WM 325

Bezug zur Lichtung des Seins“(WM 327) bzw. als „ekstatisches Innestehen in der Lichtung“³³⁵ gedacht. Somit betont der Philosoph hier die Zusammengehörigkeit von humanem Sein und Sein als solchem, die in der *Lichtung* zutage tritt. Da sie sowohl als *Lichtung des Seins* als auch als *Lichtung des Daseins* verstanden werden muss, unterstreicht dieses Motiv das wesenhafte Verhältnis von Dasein und Sein. Einerseits vom Sein beschickt und zugleich auch in seinem Sein auf dieses bezogen, verweist dieser Beziehungszusammenhang auf beide Seiten der Medaille humanen Präsent- und Wirklich-Seins.³³⁶

Die „Ek-sistenz“(WM 324) des Menschen, d. h. seine Ausgezeichnetheit und Vorrangigkeit gegenüber anderem Seiendem, gründet darauf, dass nur er allein seinsverstehend in der Lichtung des Seins steht bzw. zu sein hat.³³⁷ Wie steht es darüber hinaus aber um anderes Seiendes und das Verhältnis des Menschen zu diesem? Auf welche Weise kann die *Lichtung* bezüglich des nicht-humanen Seienden gedacht werden? Aufschlussreich für diese Fragestellung ist im Zusammenspiel mit der „Lichtung“ die Thematik des „Nichts“ bei Heidegger.³³⁸ Als *Lichtung* ist jener Ort zu begreifen, in dem Sein sich schickt und zumal auch das Nichts *nichtet*. Lichtung und „Nichtung“(WM 114) sind aber nicht etwa wie Seiendes zu verstehen, sondern gleichwohl – wie ebenso das Sein selbst – „seiender als jegliches Seiende“(WM 359). Folglich muss auch ihre Korrelation in anderer Weise als die von Seiendem verstanden werden:

„...über Seiendes hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes.“³³⁹ Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende“(HW 39f.).

³³⁵ Randbemerkung aus dem Handexemplar Heideggers der 1. Auflage 1949 (WM 327, Anm.)

³³⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden auch die Ortung Müllers *Im Kraftfeld der Präsenz – Zum Problem der 'Seinsgeschichte' bei Martin Heidegger* (in: Müller, S.: *Topographien der Moderne*, München 1991, S. 267ff.).

³³⁷ Zur Bezogenheit humanen Seins als „zu-sein“ vgl. schon Kap. 4.1. *Gelassenheit*

³³⁸ Vgl. hierzu und zum Zusammenhang von „Lichtung“ und „Licht“ die Erörterungen von Amoroso, L.: Heideggers „Lichtung“ als „lucus a non lucendo“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983), Freiburg/München 1983, S. 153-168.

³³⁹ Hierbei notierte Heidegger in seinem Handexemplar der 3. Auflage 1957 am Rande: „Ereignis“(HW 39, Anm.). Vgl. zum *Ereignis*- Denken Heidegger das nachfolgende Kapitel

Der Begriff „Nichten“ meint bei Heidegger aber weder bloßes Verneinen noch vernichten.³⁴⁰ Das „Nichts“ ist „weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes“, sondern „die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein“(WM 115). In seiner „Hineingehaltenheit“ in das Nichts geht das humane Sein über anderes Seiende hinaus und diese „Transzendenz“(WM 115) eröffnet diesem erst, sich auf Seiendes und somit auch auf sich selbst als solches Seiendes zu beziehen. Aus dem Gedanken der das Dasein wesentlich mitkonstituierenden „Offenbarkeit des Nichts“(WM 117) wird verständlich, was Heidegger im Sinn hat, wenn er bemerkt, dass „Sein und Nichts das Selbe“³⁴¹ umschreiben. Ein Denken, das das *Nichts* unberücksichtigt lässt, kann auch das *Sein* nur unzulänglich bedenken. In der Folge wird Seiendes stets lediglich als ponderables Objekt der subjektiv-humanen Vorstellung begriffen und in seinem Sein nicht eigens verhandelt, wie nach der Überzeugung des Philosophen die Tradition der Metaphysik verdeutlicht. Indem aber das Nichten des Nichts in der Lichtung Beachtung findet, wird eine Auseinandersetzung mit dem Sein des Seienden ermöglicht:

„In der hellen Nacht des Nichts der Angst entsteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts.(...)Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als eines solchen. Nur aus dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen“(WM 144f.).

Im Horizont des „gelichteten Nichts“(WM 359) kann Seiendes als Seiendes, d. h. in seinem Sein geortet werden. Wird die Lichtung als Ort dieser Eröffnung betrachtet, so bleibt jedoch zu erfassen, dass sie immer „als Lichtung des sichverbergenden Bergens“³⁴² zu verstehen ist und somit eine völlige Offenheit verwehrt bleiben muss. Die Lichtung stellt zwar die Bühne des Entbergungsgeschehens dar, der Gedanke beinhaltet aber gleichwohl kontinuierlich die Verbergung. Ist somit ein Zusammenhang von Heideggers Motiv der *Lichtung* mit dem religiösen Thema der *Offenbarung* bzw. dem Prinzip der mystischen *Erleuchtung* gänzlich auszuschließen?³⁴³

³⁴⁰ Vgl. WM 114

³⁴¹ Randbemerkung aus dem Handexemplar Heideggers zur 5. Auflage 1949 von *Was ist Metaphysik?* (WM 114, Anm.)

³⁴² Randbemerkung aus dem Handexemplar Heideggers zur 1. Auflage 1949 von *Brief über den Humanismus* (WM 352, Anm.); näher expliziert in ZSD 79ff.

4.3.1.3. Lichtung und Sein

4.3.1.3.1. Geschick und Entzug

Der Mensch steht seinem Wesen gemäß schon von jeher in der Lichtung des Seins. Er ist aber stets und ausschließlich in seinem Bezug zum Sein und seinem Verhältnis zum Seienden zu orten. „Im Geschick des Seins sind wir die von der Lichtung des Seins und die mit ihr Beschickten“ (SvG 145). Gleichwohl impliziert dies den „Entzug“, denn nach Heidegger sind die *Beschickten* zugleich auch diejenigen, „denen das Sein, als solches Geschick, die Lichtung seiner Wesensherkunft weigert“ (SvG 145). Dem Menschen ist deshalb „das bauende Bewohnen“ (SvG 157) der Lichtung auferlegt, denn er hat die ihm gemäße Rolle auf dieser Welt-Bühne zu übernehmen. Das humane Sein wird von Heidegger konstitutiv als In-der-Lichtung-stehend lokalisiert: Der Mensch ist dabei „vom Sein des Seienden in dessen Anspruch genommen“ und zudem in seiner Gestalt eines „im Geschick des Seins vom Sein Beschickten“ in der „Lichtung des Seins“ (SvG 146).

Die Lichtung ermöglicht humanem Denken auf anderes Seiendes zu- und mit ihm umzugehen und somit die Selbstbezüglichkeit des Menschen als eines solchen Seienden. Da aber die Lichtung an und für sich beständig „zugleich Verbergung“ (HW 40) ist, muss die geschickliche Eröffnung nicht nur konstant als Entzug, sondern dazu auch als nicht statisch bzw. einheitlich und fortwährend anhaltend begriffen werden. Infolgedessen muss das von Heidegger beschriebene Lichtungs-Spiel – ebenso, wie wir es schon bei der Analyse des Geschicks in *Der Satz vom Grund* ermittelt haben – als dynamisch-zeitlicher Prozess aufgefasst werden: „Die offene Stelle inmitten des Seienden, die Lichtung, ist niemals eine Starre Bühne mit ständig aufgezo- genem Vorhang, auf der sich das Spiel des Seienden abspielt“ (HW 41). Die Offenbarkeit von Seiendem in der Lichtung ist somit nicht eine gegebene und andauernde Beschaffenheit,

³⁴³ Das Motiv der *Offenbarung* zählt zweifelsohne zu den zentralen Begriffen der Theologie und wurde von Philosophen vielfach thematisiert, man denke etwa an Augustinus, Thomas von Aquin, Nicolaus Cusanus, Kant, Fichte oder Schelling. Eine nähere Erörterung dieser Thematik würde aber den Rahmen der hier vorgenommenen Analyse sprengen. Wenn folglich hier von „Offenbarung“ die Rede ist, dann bleibt diese auf die allgemeine Bedeutung des Begriffs als *Enthüllung*, *Entschleierung* bzw. *Bekundung* einer Wahrheit beschränkt. Vgl. hierzu: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Schischkoff, 22. Aufl., Stuttgart 1991, S. 528f.; Ritter, J. u. Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.6: Mo-O, Darmstadt 1984 (Artikel „Offenbarung“, Sp. 1105-1130)

sondern ein sich abspielender Vorgang. Mit Heideggers Worten: „ein Geschehnis“ (HW 41). Was der Denker an dieser Stelle noch mit dem Begriff „Geschehnis“ umschreibt, verweist direkt auf das spätere Motiv „Ereignis“³⁴⁴.

Die Lichtung ist der Geschehensort der Offenbarkeit des Seienden. Sie selbst wird in diesem Geschehen aber nicht ausgeleuchtet, sie verbleibt stets zugleich verborgen, denn sie darf nicht wie Seiendes, sondern muss als „Bühne“ der Eröffnung gedacht werden. Die Lichtung als solche ist folglich immer als „Lichtung des sich verbergenden Bergens“ (ZSD 79) zu erachten. In der Lichtung des Seins spielt das Sein dem Seienden Licht und Dunkel zu, d. h. Entbergung und Verbergung sind darin ineins zu denken. Von zentraler Relevanz für Heidegger ist dabei, dass die Lichtung selbst keinesfalls wie etwas Seiendes beurteilt werden darf. Und genau darin eruiert der Philosoph das Versäumnis bzw. die Fehlleistung der bisherigen Licht-Metaphysik. Diese richtet sich ihm zufolge nur auf das Seiende und vernachlässigt die Frage nach der Lichtung selbst, denn das Forschen der Metaphysik sucht nur innerhalb des Horizontes des Seienden nach einer „Quelle und nach einem Urheber des Lichtes“ (WM 365). Wir können Heideggers diesbezügliche Kritik anhand des bereits erwähnten Bildes der *Bühne* veranschaulichen: Die metaphysische Denkart beschränkt sich darauf, das Spiel des Seienden innerhalb der Lichtung zu betrachten und zu analysieren, versäumt es aber die Bühne selbst zu bedenken. Denn auch wenn die Metaphysik das Wahre, das Absolute, das Eine oder Gott als *Licht* thematisiert, so wird dies in Heideggers Augen nur als höchstes Seiendes erörtert und folglich unzureichend besprochen oder als unhinterfragte Selbstverständlichkeit vorausgesetzt und nicht mehr eigens bedacht. In der *Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«* tritt seine Einstellung gegenüber der (Licht-) Metaphysik deutlich zu Tage:

„Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik? Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets nur in der Hinsicht auf das Seiende vor“ (WM 365).

³⁴⁴ Randbemerkung aus dem Handexemplar Heideggers zur 1. Auflage 1950

Aus dieser Einschätzung heraus wird Heideggers Anliegen offenkundig: Die intendierte *Überwindung der Metaphysik*³⁴⁵ versteht sich nicht als Gegenpol zur Metaphysik, sondern – auch hier im Rahmen der *Licht*-Thematik – als eine „Verwindung“, oder anders gesagt als „Über-lieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit“(VA 75). Das „inständige Denken“(VA 75) ist auch hier nicht auf eine Abschaffung bzw. Aufhebung der metaphysisch-traditionellen Denkart gerichtet. Wie schon bei der Erörterung der *Inständigkeit* des gelassenen Denkens deutlich wurde, will der Philosoph keine Position des *Gegenüber* etablieren, im Sinne eines Entweder-oder-Schemas, d. h. Seinsdenken kontra metaphysische Denkungsart. Vielmehr versteht sich die Thematisierung der *Lichtung* als Ansatz eines komplementären, aber nichts desto weniger für humanes Wirklich-sein-Können essentiell notwendigen Denkens. Mit anderen Worten: Die bisherige Licht-Metaphysik befasste sich nach Heideggers Überzeugung unaufhörlich *nur* im Horizont des Seienden mit dem „Licht“, während es ihm darum geht, die Ermöglichung des Lichtes wie auch des Dunkels aus ihrer Quelle heraus, die aber eben nicht als Seiendes verstanden werden darf, zu bedenken.

4.3.1.3.2. Offenbarung und Epoché

In seinem Entwurf der *Lichtung* verhandelt Heidegger das Sein, das aus seiner Sicht in der Metaphysik anhand der Metapher des *Lichts* nur unzureichend angesprochen worden ist. Wie bereits deutlich wurde, tadelt der Denker in dieser Beziehung auf Seiten der Metaphysik das von ihm festgestellte Versäumnis, nur jeweils das ans Licht kommende Seiende, nicht aber die *Lichtung* als solche thematisiert zu haben. Analog zur Offenheit der *Gegnet*, die Heidegger im Feldweggespräch *Zur Erörterung der Gelassenheit* skizziert, liegt im Konzept der *Lichtung* nicht nur eine Möglichkeit Seiendes in seinem Sein, sondern auch das Sein als solches ins Denken zu bringen. Nun gilt es der Frage nachzugehen, in welcher Weise Heidegger das Verhältnis von *Lichtung* und *Sein* darlegt.

Das Thema *Lichtung* ist bei Heidegger untrennbar mit seiner Vorstellung des *Seinsgeschicks* verbunden. Bisher wurde die *Lichtung* im Rahmen unserer Interpretation

³⁴⁵ Vgl. hierzu v. a. VA 67-95; ebenso WM 367

als ermöglichende Dimension angesprochen, in der Seiendes in seinem Sein und der Mensch als privilegiertes Seiendes in seiner Bezogenheit zu anderem Seienden und seinem Bezug zum Sein ins Licht zu kommen vermag.³⁴⁶ Die entscheidende Frage für die weitere Erörterung ist folglich nun, ob und gegebenenfalls wie sich das Sein selbst in der Lichtung zeigt. Kann die Lichtung als Raum einer *Offenbarung* des Sein als solchem verstanden werden? Wird der Mensch somit zum *Erleuchteten*, d. h. findet im Lichten der Lichtung eine *Erleuchtung* statt, die mit dem traditionellen religiösen bzw. mystischen Muster vergleichbar ist? Kurz gesagt: Ist es möglich, Heideggers Motiv der Lichtung als Ort einer mystischen Illumination durch die Offenbarung des Seins selbst zu interpretieren?

Wie bereits angesprochen wurde, schließt Heideggers Zeichnung der Lichtung eine völlige Offenbarkeit der „Wahrheit des Seins“ (WM 351) aus, da sie konstant als Lichtung des Bergens *und* Verbergens betrachtet werden muss. Jedes Entbergungs-Geschehen bleibt gleichwohl ein Verweis auf die Verborgenheit, da mit der Lichtung immer ein „Schleier“ verbunden ist, welcher stets „das Wesende aller Wahrheit verhüllt“ und den die Lichtung wiederum nur „als den verhüllenden erscheinen läßt“ (VA 29).³⁴⁷ Das Sein als solches erscheint nicht auf der Bühne, da schließlich nur Seiendes dort anwesend sein kann. Dieses Anwesende zeigt aber wiederum als Seiendes auf das Sein. Das Sein betritt nur als Sein des Seienden den Schauplatz, es kommt nie selbst in seiner Wahrheit ans Licht. Es offenbart sich nur im Seienden, insofern es sich dabei zugleich verhüllt: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt“ (HW 337). Das Sich-selbst-Verbergen der Lichtung des Seins durch das „lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens“ nennt Heidegger die „ἐποχή des Seins“ (HW 337). Der Philosoph denkt die „Epoche des Seins“ (HW 338) aber nicht als „Urteilsenthaltung“ gemäß dem stoischen Ursprung des Begriffs, sondern zielt damit auf die Verdeutlichung des zeithaften Charakters des Geschicks. Dessen „epochales“ Naturell erscheint, sobald das Sein in seinem Geschick „an sich hält“, denn dann

³⁴⁶ Song hat darauf aufmerksam gemacht, dass die „Lichtung“ bei Heidegger weniger als „Horizont“, sondern mehr als „Dimension“ zu deuten ist (vgl. Song, J.-W.: *Licht und Lichtung. Martin Heideggers Destruktion der Lichtmetaphysik und seine Besinnung auf die Lichtung des Seins*, St. Augustin 1999). Dass die Rede vom „Horizont“ Gefahr läuft, diesen selbst ausschließlich „von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus [zu] erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unsere Vorstellung“ (G 37) zu bestimmen, hat auch schon Amoroso bemerkt (vgl. Amoroso, L., a.a.O., S. 159 Anm.).

³⁴⁷ Im *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«* spricht Heidegger in diesem Sinne auch vom „Schleier des Seins“, der das „Nichts als das Andere zum Seienden“ (WM 312) nennt.

„ereignet sich jäh und unversehens Welt“ (HW 338). In der verbergend-bergenden Lichtung ortet Heidegger den Zeit-Spiel-Raum des Seinsgeschicks. Die Lichtung wird als Ort der *Epoché des Seins* somit zum Schauplatz für die „eigentliche Weltgeschichte“ (HW 338), die entsprechend des jeweiligen zeithaften Geschicks offenbar wird. Was humanem Denken je verschieden in der epochal-zeitlichen Lichtung des Seins eröffnet wird, sei es das Sein von Seiendem bzw. die Differenziertheit von Seiendem, ist dennoch niemals als Offenbarung des Seins qua Sein zu erachten, da dieses sich selbst in der Weise der Schickung verbirgt und somit beständig die Lichtung seines eigenen Wesens vorenthält.

Getreu Heideggers Überzeugung muss dem Sein selbst auf einer anderen Weise als dies gegenüber dem Seiendes gewöhnlich geschah denkerisch nachgegangen werden. Es darf aber auch nicht aus der Differenz zu Seiendem heraus gesucht werden, da dies nur der Vorgehensweise der Metaphysik folgen würde, das Sein vom Seienden her ergründen zu wollen. Das Sein als solches ist für Heidegger nicht im Hinblick auf seine Begründbarkeit durch Seiendes zu erörtern, obzwar der Bezug von Sein und Seiendem auch in seinem Denken von zentraler Bedeutung ist. Von enormer Relevanz ist für den Philosophen aber auch jenes *andere* Denken, das nicht nur das Schauspiel des Seienden und dessen Möglichkeiten zum Inhalt hat, sondern darüber hinaus die Bühne dieses Geschehens selbst, d. h. die Dimension der je verschiedenen *Offenbarkeits*-Dispositionen, ins Auge fasst. „Die Lichtung selber aber ist das Sein“ (WM 332). Deshalb ist sie – wie das Sein selbst – „wesenhaft weiter als alles Seiende“ (WM 337) zu denken.

Im Gegensatz zu traditionellen metaphysischen *Licht*-Konzeptionen findet sich in Heideggers *Lichtungs*-Denken keine Lichtdurchflutung als einer absoluten Erhellung. Die Besonderheit der Lichtung beruht auf ihrem Charakteristikum, dass ihr als Ort der Entschleierung selbst die Verschleierung innewohnt. Sie nennt den Raum, in dem das Dunkel und die Helle miteinander zu streiten vermögen, denn sie ist das Offene selbst, die „Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt“ (ZSD 71). Die *Lichtung* ist somit auch vom „Lichte“ zu unterscheiden, denn sie ist als ursprünglichere Kategorie *über* ihm zu denken: „Das Höchste »über dem Lichte«³⁴⁸ ist die strahlende Lichtung selbst“ (EHD 18). Auf diese Weise wird die Lichtung für Heidegger zur

³⁴⁸ Heidegger entlehnt die Wendung aus F. Hölderlins *Heimkunft/An die Verwandten*, vgl. EHD 9ff.

Dimension für „das Heilige“ (EHD 18), in der allererst das Licht der Götter zu scheinen vermag.³⁴⁹ In seinem Denken ist die Lichtung oberhalb des Lichtes angesiedelt, das traditionell als Metapher für *Gott*, das *Eine*, das *Absolute* oder die *Wahrheit* das Höchste bezeichnen sollte. Die Lichtung ist ursprünglicher zu denken als Licht, denn nicht das Licht bringt die Lichtung, sondern „jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus“ (ZSD 72).

Könnte die Lichtung dennoch als Ort einer lichthaften Offenbarung betrachtet werden? Für Heidegger wäre dieses „Übermaß an Helle“ nicht getreu ihrem Wesen als Entbergungs-Verbergungs-Dimension zu denken, denn eine „übergroße Helle verschlingt auch alles Sichzeigende“ und wäre darum „dunkler als das Dunkle“ (EHD 119). Das von Heidegger entworfene Naturell der Lichtung schließt eine unbegrenzte Helligkeit als vollkommene Lichthaftigkeit einer mystischen Erleuchtung bzw. göttlichen Offenbarung gedacht, ebenso wie eine absolute Verdunkelung aus. Vielmehr findet in ihr das unaufhörlich streitende Widerspiel von Licht und Finsternis, von Ent- und Verbergung statt. Dieses Gegen- und Miteinander verweist auch auf das bereits beschriebene Konzept des *Gevirts*, dessen ereignendes Spiegel-Spiel von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen den Titel „Welt“ trägt.³⁵⁰ Können wir aber kurzerhand Heideggers Lichtung als Synonym für „Welt“ erachten?

Gemäß unserer vorangegangenen Lesart der *Welt* als *Bühne* ist die Lichtung als weiter ausgreifend zu beurteilen, denn erst die Lichtung bieten die Gelegenheit für das Schauspiel, indem sie das Offene bereitet, d. h. die Dimension birgt, in der überhaupt erst einmal Seiendes anwesend sein kann. In diesem Sinne geht Heideggers Gedanke der Lichtung auch über die heute gebräuchliche Vorstellung von *Natur* hinaus. Beachtenswert ist allerdings, dass der Philosoph aus dem ursprünglichen Gehalt des Wortes, als des *griechisch gedachten* Begriffes *physis* (φύσις), ein Bild entwirft, das sehr wohl eine vergleichbare Struktur zur Lichtung bemerken lässt. Dies wird in einer

³⁴⁹ Amoroso macht darauf aufmerksam, dass Heideggers „dichterisch-denkerische Erfahrung des Heiligen viele Ähnlichkeiten mit dem mystischen Weg der *theologia negativa*“ aufweist (Amoroso, L., a.a.O., S. 163 Anm.).

³⁵⁰ Als gemeinsames Moment der Konzeptionen *Lichtung* und *Gevirt* ist hierbei in erster Linie das vom Menschen unabhängige Beziehungs- und Bedingungsgefüge angesprochen, das die *conditio humana* jeweils in einer Verflechtung ortet, die nicht humanen Ursprungs, noch menschlicher Herrschaft untersteht. Im *Denken des Seins* selbst liegt für Heidegger in beiden Motiven der Schlüssel zum wesensgemäßen Aufenthalt.

Passage aus Heideggers *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* besonders sichtbar: „*Φύσις* ist das Hervorgehen und Aufgehen, das Sichöffnen, das aufgehend zugleich zurückgeht in den Hervorgang und so in dem sich verschließt, was je einem Anwesenden die Anwesenheit gibt“(EHD 56). Der Terminus *physis* demonstriert somit durch seinen verbalen Charakter die dynamische Wesensart der Lichtung. Für Heidegger ist von enormer Relevanz, dass diese nun einmal nicht als statisch und dies meint als schon von jeher und kontinuierlich Offenes zu denken ist, sondern als Gegend des Entbergungsgeschehens, die selbst – analog zur Begegnung in der Gegnet und dem ereignenden Spiel des Gevierts – nur im dynamischen Widerspiel wesensgemäß verstanden werden kann. Mit dem Begriff „*physis*“ präzisiert der Philosoph die geforderte Prozessualität:

„*Φύσις* als Grundwort gedacht, bedeutet das Aufgehen in das Offene, das Lichten jener Lichtung (...). *Φύσις* ist das aufgehende In-sich-zurück-Gehen und nennt die Anwesenheit dessen, was im so wesenden Aufgang als dem offenen verweilt.(...) *Φύσις* ist der Aufgang der Lichtung des Lichtens und so der Herd und die Stätte des Lichtes“(EHD 56).

4.3.1.3.3. Licht und Aletheia

Anhand des Begriffes „*physis*“ (*φύσις*) erfasst Heidegger das Wesen der Lichtung als Dynamik. In diesem Zusammenhang betrachtet muss die Lichtung als Grund- und Rahmen-Disposition des Welt- und Wirklichkeitsgeschehens verstanden werden. Ist das Lichten der Lichtung als Akt allen Präsent- und Wirklich-sein-Könnens somit gleichsam die Eröffnung von „Wahrheit“?

Nennt das Heidegger'sche Modell aus diesem Grunde nichts anderes als das „Licht der Wahrheit“, von dem die traditionelle Lichtmetaphysik spricht? Kann gegebenenfalls das Bild, das etwa Thomas von Aquin von Gott als *actus purus* zeichnete auf Heideggers Lichtung des Seins übertragen werden, d. h. kann man das Lichten der Lichtung als *reines Wirken* des Seins und infolgedessen als Akt der Selbstoffenbarung des Seins als solchem betrachten? Oder ist auch in dieser Hinsicht die Lichtung in der Bestimmung Heideggers als ursprünglichere Figur zu bewerten?

Die Frage nach der *Wahrheit* ist im Denken Heideggers unzertrennlich mit der griechischen Vokabel *ἀλήθεια* und deren von ihm eruierten Sinngehalt verbunden. Dieser Terminus steht ohne Zweifel in der vordersten Reihe der zentralen Begriffe und Motive der Heidegger'schen Philosophie.³⁵¹

Schon in *Sein und Zeit* erläuterte der Denker den „privativen Ausdruck (*ἀ-λήθεια*)“ (SuZ 222) als „Unverborgenheit“ (SuZ 219). Die Verborgenheit (*λήθη*) ist dabei aber jederzeit mitgedacht. Die Gelichtetheit des Daseins als Erschlossenheit und die Offenbarkeit von Seiendem können für Heidegger nicht entsprechend der allgemeinen, auf den traditionellen metaphysischen Definitionen basierenden Bedeutungen von „Wahrheit“ nachvollzogen werden, sondern einzig aus einem Verständnis des Wesens der Wahrheit als *Aletheia*. In seinem Text *Vom Wesen der Wahrheit* aus dem Jahre 1930 wird dieser Gedanke detaillierter erläutert:

„Wenn wir *ἀλήθεια* statt mit »Wahrheit« durch »Unverborgenheit« übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur »wörtlicher«, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden“ (WM 188).

Die „Offenständigkeit“ (WM 184) humanen Seins und die Eröffnetheit des Seienden in der Lichtung führen den in *Sein und Zeit* entworfenen Ansatz fort. Die Haltung, die das humane Denken gemäß Heideggers Forderung einzunehmen hat, liegt hier – wie ebenso bereits bei der Erörterung der *Gelassenheit* deutlich wurde – im „Sein-lassen“ (WM 188). Im „Sicheinlassen auf das Seiende“ bezieht sich der Mensch nicht nur auf Seiendes, sondern anfänglich auf das „Offene und dessen Offenheit, in die jedes Seiende hereinsteht“ (ebd.), d. h. auf das Sein selbst. Diese Verflochtenheitsstruktur verweist auf jenen Komplex, in dem die Ermöglichung des Eröffnungs- und Verbergungs-Geschehen geortet wurde: „Der Name dieser Lichtung ist *ἀλήθεια*“ (WM 201).

Wie bereits entfaltet wurde, ist für Heidegger die Lichtung niemals statisch als starr, ruhend und jederzeit gegebenes Offenes zu denken, sondern nur als Prozess, d. h. als jeweilig eröffnender dynamischer Offenheitsbereich. Als Konzeption eines Geschehens betont das *Lichtungs*-Denken zudem, dass im Kontrast zur Verwendung der *Licht*-

³⁵¹ Dies demonstriert schon das vielmalige Vorkommen in maßgeblichen Werken Heideggers; vgl. SuZ 33f., 213, 219f. 22; HW 21, 37; WM 188ff., 223ff., 301, 439ff; VA 45ff., 212, 239f., 249-274; ect.

Metapher in der bisherigen Metaphysik, die Lichtung als Prozess nicht mit einer vorhandenen Helligkeit, die im mystischen Sinne zu einer Erleuchtung befähigen würde, gleichgesetzt werden darf. Heideggers Entwurf impliziert keine kontinuierliche und zunehmend eröffnende Quelle, die mit ihrem Licht das Seiende be- und einen Menschen gegebenenfalls er-leuchten würde. Vielmehr sieht der Philosoph seinen Ansatz über die Frage von Licht und Dunkel hinausgehen, denn das Lichten der Lichtung ist „kein bloßes Erhellen und Belichten“(VA 269). Es bringt vielmehr nicht nur „die Helle“, sondern auch „das Freie“(VA 268) und somit ins *Anwesen*: „Lichten ist (...) mehr als nur Erhellen, mehr auch als Freilegen. Lichten ist das sinnend-versammelnde Vorbringen ins Freie, ist Gewähren von Anwesen“(VA 268). Auch „Wahrheit“ ist für Heidegger immer als Wahrheits-Geschehen und nicht als vorhandenes, verfügbares und beständig vermehrbares Offenes zu denken, denn sie ist „Entringung jeweils in der Weise der Entbergung“(WM 223). Aus diesem Grunde versucht der Denker die Lichtung als übergeordneten Raum, als ermöglichende Dimension des Widerspiels von Licht und Dunkel darzulegen. Denn sie „beleuchtet“ Seiendes zwar, ist aber erst insofern in ihrem vollen Wesen bedacht, wenn die Versammlung und Bergung „ins Anwesen“(VA 270) miteingerechnet wird. Heidegger spricht freilich auch im Zusammenhang der Lichtung davon, dass der Mensch „aus ihr und zu ihr er-leuchtet“(VA 270) wird, aber dies nennt hier eine essentielle Disposition humanen Präsent- und Wirklich-Seins in seiner Alltäglichkeit und hat folglich wenig gemein mit jener Konstellation auf dem Stufenweg mystischer Illumination. Der Philosoph ortet das menschliche Dasein in seiner Grundverfassung in der Lichtung stehend, d. h. es ist „er-lichtet“(VA 270). Deshalb sieht Heidegger sein Konzept der Lichtung auf einer noch ungedachten ursprünglicheren Ebene als die metaphysisch vorgestellte Metapher des Lichtes der Wahrheit. Seine Explikation des Begriffes *Aletheia* als *Unverborgenheit* geht in Heideggers Augen weit über die Kapazität des traditionellen Verständnisses von *Wahrheit* hinaus, da im Denken der Lichtung erst jener Raum eröffnet wird, der Wahrheit überhaupt ermöglicht:

„Sofern man Wahrheit im überlieferten ‘natürlichen’ Sinn als die am Seienden ausgewiesene Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden versteht, aber auch, sofern die Wahrheit als die Gewißheit des Wissens vom Sein ausgelegt wird, darf die *Ἀλήθεια*, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden. Vielmehr gewährt die *Ἀλήθεια*, die Unverborgenheit als Lichtung gedacht, erst die Möglichkeit von Wahrheit“(ZSD 76).

4.3.1.4. Lichtung und Erleuchtung

4.3.1.4.1. Licht und Offenheit

Das Motiv der „Lichtung“ ist zwar Heideggers späterem Denken zuzuordnen, wie die Erörterung aber dargelegt hat können auch in einer früheren Phase Aspekte dieser Thematik ausgemacht werden. So hatte der Philosoph schon im Jahre 1925 in einer Marburger Vorlesung grundgelegt, was zwei Jahre später in *Sein und Zeit* mit der Rede von der *Gelichtetheit des Daseins* expliziert werden sollte. Um den Erschlossenheits-Charakter humanen Seins zu verdeutlichen, greift Heidegger dabei den traditionellen metaphysischen Gedanken des „natürlichen Lichtes“ (*lumen naturale*) auf.

Verbunden mit der Verwandlung seiner philosophischen Kernfrage geht auch eine Modifikation von Heideggers Lichtungs-Denken einher. Während er zuvor durch die Analyse des Daseins dem Sinn von Sein nachspüren wollte, versucht er nachfolgend vom Sein selbst aus, das humane Präsent- und Wirklich-Sein zu beleuchten. In diesem Sinne wird aus der zunächst thematisierten „*Lichtung* des Daseins“ (SuZ 170) in einer modifizierten Perspektive an späterer Stelle das Konzept der „*Lichtung* des Seyns als Offenheit des Inmitten des Seienden“ (GA 65, 327).³⁵² Von zentraler, konstituierender Bedeutung für diese als Eröffnungs-Dimension gedachte Lichtung ist die immanente Verbergung. Deshalb muss eine Offenbarung der Wahrheit des Seins verwehrt bleiben, da sich dieses selbst dem Geschehen der Entbergung vorenthält. Das verbergende Bergen der Lichtung ermöglicht zwar die Eröffnung des Seienden, liegt aber selbst auf einer ursprünglicheren Ebene, auf der jener Prozess des Wahrheitsgeschehens erst gründet.

Somit distanziert sich Heidegger in seinem *Lichtungs*-Gedanken von traditionellen metaphysischen *Licht*-Konzeptionen. Indem die Lichtung nicht mehr im Zusammenhang von *Licht* und *Dunkel* und aus diesem heraus zu betrachten ist, vermag sie darüber hinausgehend gedacht zu werden, nämlich als *das Offene* bzw. *das Freie* selbst. Dieser sich-selbst-verbergende Offenheits-Raum nennt eine dem Spiel von *Helle* und *Dunkelheit* erst die Gelegenheit bietende Dimension, die ursprünglicherer Natur ist.

³⁵² Zu Heideggers Schreibweise von „Seyn“ siehe Kap. 4.3.3. *Sein*

Anhand der Herkunft des deutschen Wortes „Lichtung“ bemüht sich Heidegger in seinem Vortrag *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*³⁵³ darum, diesen Gedanken auch etymologisch zu unterstreichen:

„Das deutsche Wort »Lichtung« ist sprachgeschichtlich eine Lehnübersetzung des französischen *clairière*. Es ist gebildet nach den älteren Wörtern »Waldung« und »Feldung«. Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald, in der älteren Sprache »Dickung« genannt. Das Substantivum »Lichtung« geht auf das Verbum »lichten« zurück. Das Adjektivum »licht« ist dasselbe Wort wie »leicht«. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum »licht« gemeinsam, das »hell« bedeutet. Dies bleibt für die Verschiedenheit von Lichtung und Licht zu beachten. Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus“(ZSD 71f.).³⁵⁴

Indem Heidegger die Lichtung als „das Offene“(ZSD 72) denkt, das erst das Spiel von Licht und Dunkel ermöglicht, tritt er in Opposition zur traditionellen Lichtmetaphysik.³⁵⁵ Allerdings verbirgt sich in der oben zitierten Deduktion des Zusammenhangs zwischen *Lichtung* und dem *Offenem* ein etymologisch nicht ausweisbares Konstrukt.³⁵⁶ Denn Heideggers Aussage, „licht“ sei dasselbe wie „leicht“, ist streng genommen sprachwissenschaftlich nicht haltbar.³⁵⁷ Das Adjektiv „licht“ im

³⁵³ Da hierbei aufs Deutlichste die von Heidegger angestrebte Differenzierung zur traditionellen Lichtmetaphysik zutage tritt, zitieren wir diese Passage in voller Länge.

³⁵⁴ Vgl. in diesem Sinne auch: „Lichtung kommt von leicht, frei machen. (...) Lichtung ist Voraussetzung, daß es hell und dunkel werden kann, das Freie, Offene“(ZS 16).

³⁵⁵ Dies streicht Heidegger auch in einem Seminar zu *Heraklit*, das er zusammen mit Eugen Fink gehaltenen hat, heraus: „Haben Lichtung und Licht überhaupt etwas miteinander zu tun? Offenbar nicht. Lichtung besagt: lichten, Anker freimachen, roden. (...) Das Gelichtete ist das Freie, das Offene und zugleich das Gelichtete eines Sichverbergenden“(GA 15, 262).

³⁵⁶ Vgl. zum Folgenden die Stichwörter „gelingen“, „leicht“, „licht“, „lichten“, „Lichtung“ in: Duden Bd.7 »Etymologie«, hrsg. vom Wiss. Rat d. Dudenred., 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. v. G. Drosdowski, Mannheim 1989; Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. E. Seebold, 24.erw.Aufl., Berlin/New York 2002

³⁵⁷ Auch Claudius Strube hält diese Behauptung Heideggers für „äußerst gewagt“(Strube, C.: Die existenzial-ontologische Bestimmung des *lumen naturale*, in: Heidegger Studien, hrsg. v. F.-W.v. Herrmann u.a., Berlin 1996, S. 109-119; Zitat S. 119). Strube räumt die Möglichkeit ein, „der Zufälligkeit eines Gleichklanges [zu] erliegen“(ebd.). Allerdings gesteht er in diesem Falle Heidegger zu, „daß ein Denken, das sich im weiteren Sinne immer noch als phänomenologisches versteht, sich das gewissermaßen ebenfalls als phänomenologisch zu bezeichnende Verfahren der Sprache, Wesensverwandtschaften auszusprechen, ausdrücklich zu eigen macht und als Möglichkeit im Denken *wiederholt*“(ebd.). In diesem Sinne kann man der Vorgehensweise Heideggers nachspüren, sie bleibt aber dennoch nicht unproblematisch. Schließlich bedarf auch diese Methode nachvollziehbarer und gesicherter etymologischer Grundlagen. Zu Recht bemerkt Strube hierzu deshalb, dass gerade mit Bezug darauf „Heideggers

Sinne von „leicht“, sowie das Verbum „lichten“, das etwa in der Seemannssprache für „leichtern“, „leicht machen“, „den Anker heben“ oder „ein Schiff entfrachten“ seit dem 17. Jahrhundert gebräuchlich ist, basiert auf dem niederländischen Begriff „līhten“, das dem hochdeutschen „lichten“ entspricht. Diese Ableitungen beruhen auf dem Adjektivum „leicht“, das sich wiederum über die mittelhochdeutsche Form „līht[e]“ und das althochdeutsche „līht[i]“ zum Verbum „gelingen“ verfolgen lässt. Die Verwandtschaft von „gelingen“, das auf mittelhochdeutsch „[ge]lingen“ und althochdeutsch „gilingan“ zurückgeht, und der Wortsippe „leicht“ gründet auf der gemeinsamen indogermanischen Wurzel „le[n]gʰ-“, aus der auch das lateinische „levis“ (leicht, schnell) bzw. „levare“ (leicht machen, heben) entstammt.

Der im Forstwesen eine „Waldblöße“ bezeichnende Begriff „Lichtung“ ist mit dem in der Schifffahrtssprache gebräuchlichen Wort homonym. Trotz des Gleichklangs haben beide Termini verschiedene Bedeutungszusammenhänge, die auf ihre unterschiedliche Herkunft zurückzuführen sind. Die Redeweise von einer „Lichtung“ im Wald zu sprechen, wurde im 18. Jahrhundert aus dem Verbum „lichten“ gebildet, welches wiederum aus dem Adjektiv „licht“ abgeleitet ist. Die vormaligen mittel- bzw. althochdeutschen Wörter „lieht“ und „lioht“ entstammen dem germanischen „leuhta-“, das auf die indogermanische Wurzel „leuk-“ zurückgeht. Darauf gründet auch der griechische Begriff „leukós“ (λευκός, licht, glänzend) und das lateinische „lux“ (Licht) bzw. „lucere“ (leuchten, glänzen).

Das deutsche Substantiv „Lichtung“ wurde zwar entsprechend dem französischen Vorbild „clairière“ gebildet, wie Heidegger darlegt, steht aber unter etymologischen Aspekten nur mit der Verbform „lichten“ im Zusammenhang, insofern diese im Sinne von „hell machen“ gedeutet wird. Im Gegensatz zu Heideggers Ausführungen kann eine direkte Verbindung zwischen den Termini „licht“ und „lichten“, die im Bedeutungsfeld des „Lichts“ bzw. des „Leuchtens“ beheimatet sind und auf die das im Kontext des Forstwesens angesiedelte Wort „Lichtung“ verweist, und den in der Schifffahrtssprache gebrauchten gleichlautenden Begriffen, die hierbei für „leicht, frei und offen machen“ stehen, in etymologischer Hinsicht nicht nachgewiesen werden.

festhalten am Phänomen der Lichtung“(ebd.) verdeutlicht, welche große Bedeutung dieses Motiv für ihn hatte.

4.3.1.4.2. Ek-sistenz und Ekstasis

Heideggers Aussage, die Lichtung müsse weniger im Kontext des „Lichtes“ und mehr als das „Offene“ gedacht werden ist zwar aus etymologischer Perspektive nicht ganz unproblematisch, hebt aber dessen ungeachtet die Differenzierung Heideggers gegenüber der traditionellen Lichtmetaphysik hervor. Die *Lichtung* ist gerade durch ihren jenseits von Licht und Dunkel angesiedelten Charakter einer übergeordneten bzw. ursprünglicheren Ebene zuzuschreiben als das Geschehen in ihr, das wiederum in Heideggers Augen der ausschließliche Bezugsrahmen metaphysischer *Licht*-Konzeptionen war. Allerdings, so muss kritisch angemerkt werden, beruht diese Einschätzung auf Heideggers spezifischer Vorstellung von (Licht-) Metaphysik. Nach seiner Auffassung haben sich bislang metaphysische Licht-Spekulationen stets einzig und allein mit Seiendem und dessen Sein beschäftigt, nicht aber das Sein als solches bedacht. Dieses paradigmatische Bild mag zwar auf große Teile der Licht-Metaphorik, -Symbolik, -Allegorie und -Analogie in der philosophischen Tradition zutreffen, lässt aber gerade bedeutende Bereiche jenes Sektors abendländischer Geistesgeschichte außer Acht, der in der hier vorgenommenen Untersuchung als philosophische Mystik gekennzeichnet wurden. Indem Heidegger behauptet, die Metaphysik hätte auch die Thematik des „Lichtes“ beständig nur innerhalb des Horizontes des Seienden bedacht, klammert er wichtige Teile dieser Tradition aus.

Betrachtet man beispielsweise die Licht-Metaphorik im Neuplatonismus – etwa im Denken Plotins – so erweist sich die Pauschalisierung Heideggers als unzutreffend. Wenn Plotin in bildhafter und symbolischer Weise von der Sonne und deren Licht spricht, so ist es für ihn eine methodische Notwendigkeit, um das *Eine* (ἓν) umschreiben zu können.³⁵⁸ In seinem Denken verdeutlicht das Bild des Sonnenlichts, wie sich das in-sich- und bei-sich-bleibende Eine zugleich verströmen kann. Die Sonne

³⁵⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Beierwaltes, W.: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985; ders.: Plotins Metaphysik des Lichtes, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. v. C. Zintzen, Darmstadt 1977, S. 75-117; ders.: Plotins philosophische Mystik, in: Schmidt, M. (Hrsg.): Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 39-49; Negele, M.: Plotin über das Eine, in: Nachdenken der Metaphysik, hrsg. v. J.Ev. Hafner, S. Müller u. M. Negele, Augsburg 1998, S. 223-230.

bzw. das Eine ist bei Plotin³⁵⁹ als ein „Erstes“³⁶⁰, der „Urgrund“³⁶¹, das „Gute“³⁶² bzw. „Übersein“³⁶³ beschrieben. Das Eine bzw. das Gute (τὸ ἀγαθόν) ist – den Gedanken Platons fortführend – als „Jenseits des Seienden“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)³⁶⁴ zu begreifen. Dieses überseiende Eine ist für Plotin aber nicht nur Objekt von Spekulationen auf seinem philosophischen Weg, sondern stellt zugleich das „Ziel der Reise“³⁶⁵ dar. Alles Reden und Schreiben vom Einen hat deshalb in erster Linie methodische Zwecke, nämlich „zu ihm hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem, der etwas erschauen will“³⁶⁶. Der Pfad des reflektierenden Denkens, den Plotins Spekulationen erhellen, reicht aber „nur bis zum Wege, bis zum Aufbruch“³⁶⁷. Die vereinende „Schau“ (θεωρία, θεά) des Einen dagegen „muß dann selbst vollbringen, wer etwas zu sehen gewillt ist“³⁶⁸. Diese Schau liegt jenseits des Denkens und Wissens, denn beides gründet auf einer Subjekt-Objekt-Relation. Das Eine jedoch entzieht sich einer aristotelisch-kategorialen Erfassung: „[Das Eine ist] weder ein Etwas noch ein Wiebeschaffen noch ein Wieviel, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum, nicht in der Zeit“³⁶⁹. Um die Vereinung mit diesem zu erreichen, muss der Mensch danach streben, „von allem zu lassen und >allein< zu sein“³⁷⁰. Auf dem Pfad, den Plotin weist, muss Wissen und Denken überstiegen werden, denn erst dies alles „auslöschend“³⁷¹ vermag der Mensch in die Schau zu treten:

³⁵⁹ Die Zitate entstammen in erster Linie Plotins Enneade VI 9 *Über das Gute oder das Eine* nach der Aufteilung des Porphyrios, da in dieser Abhandlung die mystische Ebene von Plotins Philosophie besonders hervorgehoben ist. Wir legen dabei die Übersetzung von Richard Harder zugrunde, wobei die Stellen gemäß der Zählung von Henry u. Schwyzer und hier zudem – um die Auffindbarkeit zu verbessern – durch die von Harder hinzugefügte Paragraphen-Zählung ausgewiesen werden.

³⁶⁰ Plotin: Enn. VI 9, 2 (§12)

³⁶¹ A.a.O., 3 (§18)

³⁶² ebd.

³⁶³ A.a.O., 11 (§78)

³⁶⁴ Vgl. Platon, *Politeia* 509b

³⁶⁵ Plotin: Enn. VI 9, 11 (§79)

³⁶⁶ A.a.O., 4 (§26)

³⁶⁷ ebd.

³⁶⁸ ebd.

³⁶⁹ A.a.O., 3 (§22)

³⁷⁰ A.a.O., 4 (§29); Die Parallelen zu Meister Eckharts späteren Motiven der „Gelassenheit“ bzw. der „Abgeschiedenheit“ ist offensichtlich; vgl. Kap. 2.3. *Meister Eckhart als Beispiel philosophischer Mystik*

³⁷¹ Plotin: Enn. VI 9, 7 (§51)

„Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger Menschen, Abscheiden von allem andern, was hienieden ist, ein Leben, das nicht nach dem Irdischen lüstet, Flucht des Einsamen zum Einsamen.“³⁷²

In der *Flucht des Einsamen* (bzw. *Einen*) *zum Einsamen* (*Einen*) (*Φυγή μόνου πρὸς μόνον*) zeigt sich der Kumulationspunkt der philosophischen Mystik Plotins. Diese Abscheidung von jedweden dinglichen und zeitlichen Bezügen ist aber nicht eskapistisch zu verstehen, sondern verweist auf die mystische Einung mit dem über-räumlichen und über-zeitlichen Einen. Aus diesem Grunde nennt die „Ekstasis“ (*ἔκστασις*, das Außer-sich-sein)³⁷³ des Erleuchteten ein Überschreiten der Grenzen des diskursiven Denkens und keine *Weltflucht*. Plotin sucht nicht die Flucht *vor* der Wirklichkeit, sondern die Flucht *in* die Wirklichkeit.

Trotz Heideggers Bemühungen über die Sphäre des Seienden hinaus zu denken, indem er die Dimension von dessen entbergend-verbergender Eröffnung als Lichtung verhandelt, bleibt sein Denken zu einer solchen völligen Offenbarwerdung bzw. mystischen Einung distant. Da sich die Lichtung selbst der Erhellung entzieht, verbleibt sie gewissermaßen im Dunkeln. Das Entbergen in der Lichtung „beruht im Sichverbergen“ (VA 268).

Auch wenn die Lichtung letztlich in Heideggers Denken konstitutiv eine völlige Erleuchtung der Wahrheit des Seins ausschließt, ist eine über terminologische Ähnlichkeiten hinausgehende strukturelle Analogie zur Licht-Metaphorik in der Mystik, wie am Beispiel des Neuplatonikers Plotin deutlich wurde, nicht zu leugnen. Beide Entwürfe sind daraufhin angelegt, aus dem umgrenzten Bereich des Seienden herauszuschreiten. Dass aber in der traditionellen Lichtmetaphysik eine Einung mit dem überseienden und überzeitlichen Einen thematisiert, d. h. dass bereits andere Denker über die Grenzen des Seienden hinaus gedacht und dies auch im Zusammenhang mit dem Motiv des Lichtes beschrieben haben, klammert Heidegger aus seinen Überlegungen aus. Eine derartige mystische Erleuchtung findet zwar in Heideggers Lichtungs-Denken nicht statt, aber schließlich hatte Plotin sein eigenes Reden und Schreiben vom Einen als Weisung des Weges verstanden, die jeden Einzelnen vor die Aufgabe stellt, den Pfad zur Einung selbst zu gehen. Könnte man dementsprechend

³⁷² A.a.O., 11 (§79)

³⁷³ Vgl. A.a.O., 11 (§76)

Heideggers Denken in dieser Weise einordnen und somit seine gedankliche Spur aufnehmend darin einen Wegweiser zur *unio mystica* sehen?.

Gemäß der vorangegangenen Analyse von Heideggers Konzeption ist dies klar zu verneinen. Denn obgleich sein Ansatz vom Seienden weg und auf dessen Eröffnung durch das Sein in die Dimension „Lichtung“ gerichtet ist, vermag diese wiederum selbst niemals ans Licht zu treten. Die Offenbarung der Lichtung ist ihr Entzogen-Sein, ihre gedankliche Erhellung verweist auf stetiges Im-Dunkel-Bleiben.

Heraklit, der den Beinamen *der Dunkle* (*ὁ σκοτεινός*) trägt, hatte nach Heideggers Interpretation ebenfalls schon „fragend in die Lichtung gedacht“ (VA 274). Für den Philosophen nennt „das Scheinen der Lichtung in sich zugleich das Sichverhüllen und in diesem Sinne das Dunkelste“ (VA 273f.). Insofern kann im Kontext seines *Lichtungs*-Denkens wohl auch von Heidegger selbst gesagt werden, er sei „der Dunkle“. Im Gegensatz zur mystischen Idee der Vereinigung bleibt sein Denken in fortwährender Distanz zu einer absoluten Lichthaftigkeit bzw. einer Verschmelzung mit dem Licht des Einen. Der Philosoph Heidegger bringt das Thema „Lichtung“ ins Denken ein. Der Mystiker Plotin weist dagegen einen Weg, dessen proklamiertes Ziel jenseits von Vielheit und Zeitlichkeit liegt und der dem humanen Denken die Aufgabe auferlegt, sich selbst erhellend zu übersteigen, um schließlich in der Schau des Einen überwunden zu werden. Heidegger indessen geht es darum, den Menschen in der Lichtung des Seins stehend zu orten. Dieser „ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins“ (WM 327) als fundamentaler Wesenscharakter humaner Existenz, den Heidegger in dem Begriff „Ek-sistenz“ (WM 324) subsumiert, wurde in der Metaphysik bislang nicht verhandelt. Heideggers Anliegen ist es daher, dieses genuine Motiv eigens zu bedenken. Zudem hebt er die Notwendigkeit hervor, sich dieser Konstellation bewusst zu werden und sich ihr zu stellen. Denn im Hinblick auf die Möglichkeit humanen Präsent- und Wirklich-Seins ist dies für Heidegger zwangsläufig unverzichtbar.

Die Lichtung ist für Heidegger „das freie Offene (...)“, um ein Wort Goethes zu gebrauchen, ein »Urphänomen« (ZSD 72).³⁷⁴ Für Goethe war das „Urphänomen“ die Grenze des Erkennbaren und Denkbaren.³⁷⁵ Wenn wir demgemäß die aufgezeigten etymologischen Ungereimtheiten, die sich in Heideggers Herleitung zeigen, beiseite

³⁷⁴ Heidegger bezieht sich hierbei auf Goethes *Maximen und Reflexionen*. (Vgl. Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 12. Textkritisch durchgesehen und kommentiert v. H.J. Schrimpf, Hamburg 1966, S. 365ff.)

schieben und in seinem Sinne, „was mit dem Namen »Lichtung« genannt wird sachentsprechend“ denken, so vermag darin eine „Ur-sache“(ebd.) erkannt zu werden, die nicht weiter zu hinterfragen bleibt. Das *Phänomen* „Lichtung“ birgt für das humane Denken „die Aufgabe, aus ihm, es befragend, zu lernen, d. h. uns etwas sagen zu lassen“(ZSD 72).

Wer oder was aber spricht dabei, auf das der Mensch hören müsste? „Das Sein kommt sich lichtend zur Sprache“(WM 361). Könnte sich somit in Heideggers Konzeption eine Analogie zu dem mit der *Erleuchtung* verwandten mystischen Motiv der *Einsprechung* einstellen? Spricht sich das Sein als solches dem humanen Denken ein? Als ein zentrales Moment von Heidegger Entwurf, das auch durch den verbalen Charakter seiner Redeweise vom *Lichten der Lichtung* hervorgehoben wird, wurde die Prozessualität kenntlich gemacht. Wenn die Lichtung als Dimension eines *Eröffnungs-*Vorgangs zu denken ist, kann das Geschehen selbst dann mystischer Natur sein? Diese Fragen verweisen unsere Erörterung direkt auf ein weiteres bedeutendes Thema im Denken Martin Heideggers: das *Ereignis*.

³⁷⁵ In einem Brief an Eckermann vom 18.2.1829 erklärt der Dichter und Denker zum „Urphänomen“ folgendes: „Wenn ihn [den Menschen] das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren, und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen; hier ist die Grenze“(Eckermann, J.P.: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hrsg. v. B. Beutler, München 1999, S. 319).

4.3.2. Ereignis

4.3.2.1. Bedeutungshorizont

„Das Ereignis ereignet“ (ZSD 24). Hinter dieser tautologischen Wendung verbirgt sich ein zwar nur schwer zugänglicher, aber eben auch umfassender Sinnzusammenhang im Denken Martin Heideggers. Das Ereignis entzieht sich einer Definition, da es weder in der Weise des Gegenständlichen vorgestellt, noch funktional auf dieses bezogen werden kann. Heidegger charakterisiert es als „Singulare tantum“ (ID 25), das – wie ebenfalls schon die *Lichtung* – in der Art des *Urphänomens* bei Goethe zu verstehen ist.³⁷⁶ Insofern nennt auch das „Ereignis“ die Grenzen des Denkbaren und Wissbaren: „Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückgeführt, woraus es gar erklärt werden könnte“ (US 258). Welche Bedeutung hat also das „Ereignis“ in Heideggers Denken?

Ereignis ist neben *Lichtung* als weiterer zentraler Begriff im mittleren und späten Denken Martin Heideggers anzusehen. Während in der frühen Periode noch die *Frage nach dem Sinn von Sein* den Philosophen beschäftigte, fand der Terminus *Ereignis* zwar Verwendung, wurde aber noch nicht mit dem Bedeutungszusammenhang verknüpft, den Heidegger ihm später zuschrieb. Erst in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde die Vokabel als philosophischer Begriff seines genuinen Denkens kenntlich. Indem Heidegger nun nach der *Wahrheit des Seins* und schließlich nach dem *Ort* oder *der Ortschaft des Seins* fragt, bildet sich mehr und mehr das Motiv *Ereignis* heraus.³⁷⁷ Der Sinngehalt, den der Philosoph dem „Ereignis“ zuweist, wird im Laufe der Zeit ausgeprägter. Hatte er zunächst den Ausdruck sowohl in der allgemeinen umgangssprachlichen Bedeutung von *Vorkommnis*, *Begebenheit* oder *Geschehen* als auch mit einer eigenen philosophischen Konnotation gebraucht, so kann man mit den Jahren in der Verwendung des Begriffs vermehrt eine Verschiebung hin zu einem

³⁷⁶ Vgl. ZSD 72; GA 13, 205

³⁷⁷ Zu dieser dreifachen Gliederung von Heideggers Denkweg (»Frage nach dem Sinn von Sein«; »Frage nach der Wahrheit des Seins«; »Frage nach dem Ort oder der Ortschaft des Seins« bzw. »Topologie des Seins«) vgl. GA 15, 344

spezifischen Gebilde seines Seinsdenkens beobachten.³⁷⁸ In diesem Sinne sind auch die in der aktuellen Heidegger-Forschung oft als sogenanntes *zweites Hauptwerk* hervorgehobenen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, die zwischen 1936 und 1938 entstanden, lediglich als *eine* Etappe des jahrzehntelangen Denkweges und keineswegs als Dreh- und Angelpunkt des *Ereignis*-Denkens bei Heidegger zu erachten.³⁷⁹

In *Sein und Zeit* hatte der Philosoph noch eine „*Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*“ (SuZ 15)³⁸⁰ im Blick. Die *Fundamentalontologie* untersuchte eben jenes *Fundament* – den Menschen als ausgezeichnetes, weil seinsverstehendes Seiendes –, das es ermöglichen sollte, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt auf sicheren Boden zu stellen. Heidegger zielte darauf, im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik nicht mehr das Sein des Seienden, sondern das Sein als solches zu denken. Aber die Aufgabe, die sich *Sein und Zeit* gestellt hatte, blieb unvollendet. Was der „*Aufriß der Abhandlung*“³⁸¹ verheißt, konnte das Werk trotz seiner unbestreitbaren Bedeutsamkeit schließlich nicht einlösen.

Stattdessen löst sich Heidegger anschließend vom Gedanken des Seins schlechthin und wendet sich zunehmend dem seinsgeschicklichen Denken zu. Das Sein kann für den Philosophen in der Folge stets nur in geschichtlich variierender Art und Weise, nämlich im Sinne des Geschicks aufgefasst werden. „Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ενέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen“ (ID 58). Diesen bisherigen Wegmarken metaphysischen Denkens ist demnach für Heidegger nicht der allgemeine und überzeitliche Sinn des Seins als solchem gemein. Vielmehr zeugen die unterschiedlichen metaphysischen Begriffe nur von einem jeweilig zu einer Zeit

³⁷⁸ Zur ersten, umgangssprachlichen Verwendungsphase von „Ereignis“ vgl. Heideggers frühe Freiburger Vorlesungen, u.a. GA 56/57; zur zweiten Periode, die beide Formen des Gebrauchs aufweist, vgl. u.a. die Freiburger Vorlesungen zu Nietzsche zwischen dem Wintersemester 1936/37 und 1939, GA 43 ff.; vgl. hierzu auch: Seubold, G.: *Stichwort: Ereignis*. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun. In: Thomä, D. (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 302-306

³⁷⁹ Deshalb ist Seubold zuzustimmen, wenn er sagt, dass die *Beiträge* „nicht *das* ›Werk‹ zum ›Thema‹ Ereignis, sondern eine - und noch nicht einmal die bedeutendste - Wegmarke auf einem langen Denkweg“ darstellen. Denn dasjenige, „was Heidegger als Ereignis denkt, ist nicht mit einem Male da und hält sich bis in die Spätzeit, sondern wandelt und konkretisiert sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt“ (Seubold, a.a.O., S. 302).

³⁸⁰ So steht §5 von *Sein und Zeit* unter der Überschrift „Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt“ (SuZ IX bzw. 15)

³⁸¹ Vgl. SuZ §8

gegebenen Modus von Sein. Was führte aber zu diesen Verwandlungen in der Auslegungen von Sein? Warum ergaben sich diese unterschiedlichen Seinsbegriffe und wie kam das humane Denken zu den jeweils temporären Formen seines Seinsverständnisses?

Für Heidegger sind diesbezüglich weder vom Menschen ausgehende Modifikationen seiner Denkweise, noch sozial-kulturelle Faktoren verantwortlich. Der Wandel beruht auf dem „Ereignis“. Dass die Griechen „erstmal die φαίνόμενα, die Phänomene, als solche erfahren und gedacht“(US 132) haben und dass Descartes „vom Ich als dem Subjekt her“(US 133) philosophierte, beruht ebenso „auf dem Ereignis“, wie Kants Befund, „daß alles Anwesende schon zum Gegenstand des Vorstellens geworden ist“(US 132).

Die Wandlungen des Seins vermögen nicht gemäß einer Begründbarkeit oder Kausalität bedacht zu werden. Weder die Frage nach dem *Warum*, noch diejenige nach dem *Woher* des jeweiligen Seinsverständnisses erscheinen für Heidegger angebracht oder überhaupt sinnvoll. Nur das Faktum *Seinsgeschichte* selbst, d. h. nur *dass* sie ist, kann gesagt werden.³⁸² Deshalb ist in Heideggers Augen für das Ereignis die Frage nach Grund und Ursache gleichermaßen unangemessen, die adäquate Haltung liegt für den Philosophen hier ebenfalls darin, beim *Weil* zu bleiben. „Er-eignen“ muss für Heidegger in erster Linie als „er-äugen, d. h. er-blicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen“(ID 24) verstanden werden. Der Begriff „Ereignis“ dient auf Heideggers Denkweg als „Leitwort“(ID 25), das als solchermaßen feststehender Ausdruck letztlich ebenso unübersetzbar bleibe, wie der griechische Ausdruck λόγος und der chinesische Terminus *Tao*.

Was lässt sich aber dann vom Ereignis sagen? „Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt* es das Ereignis.(...) Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet“(ZSD 24). Wenn das Ereignis weder wie etwas Seiendes vorgestellt, noch ihm eine auf Gegenständliches bezogene Funktion zugeschrieben werden kann, welchen Zweck erfüllt es und wozu dient das Motiv in Heideggers Denken dann? Natürlich kann dem Ereignis keine Zweckmäßigkeit zugeschrieben werden, wie es bei Seiendem denkbar ist. Aber dennoch basiert sozusagen alles auf ihm, denn des Ereignis ereignet Sein und das

³⁸² Aus diesem Grunde beruft sich Heidegger auch bezüglich seines Ereignis-Denkens auf die bereits zitierten Verse Goethes, vgl. ZSD 56, SvG 206, ebenso Kap. 4.2. *Der Satz vom Grund*

Ereignis ereignet Zeit. „Es gibt Zeit. Es gibt Sein“(ZSD 17). Und eben dieses „Es“, das Sein gibt und das Zeit gibt, nennt das Ereignis. Insofern ist *Ereignis* zunächst als methodischer Begriff zu erachten. Er ermöglicht es Heidegger, die „Wandlungsfülle des Seins“(ZSD 7) als Seinsgeschichte zur Sprache zu bringen und zu verhandeln, ohne dass dabei eine historische Kontinuität dieser Seins-Mutationen behauptet würde und ohne dass eine Begründung oder Autorisation durch eine höhere Ebene, etwa den Willen Gottes, in sein Konzept einfließen müsste.³⁸³

Da nach dem bisherigen Selbstverständnis der Metaphysik stets die jeweilige Auffassung von Sein als das Sein selbst betrachtet wurde, so eruiert Heidegger, ist es nun an der Zeit, eine neue, andere Ära zu begründen. Indem das humane Denken „in das Ereignis einkehrt“, in ihm aber nicht wiederum eine „neue seinsgeschichtliche Prägung des Seins“ sieht, geht somit „die Seinsgeschichte zu Ende“(ZSD 44). Die Metaphysik als „Geschichte der Seinsprägungen“ hat ausgedient, denn sie ist für Heidegger gleichbedeutend mit der „Seinsvergessenheit und d. h. die Geschichte der Verbergung und des Entzugs dessen, das Sein gibt“(ZSD 44). Wenn schließlich das „Denken *im* Ereignis“(ZSD 44) waltet, eröffnet sich die Perspektivik der vormaligen temporären Seinsverständnisse.³⁸⁴ Demzufolge vermag „mit dem Entwachen in das Ereignis“(ZSD 44) nun das jeweilige Geschick des Seins, so auch das derzeitig vorherrschende der Technik als Ge-stell, als *ein* Modus des Seins betrachtet zu werden und nicht mehr fälschlicherweise als das *eine* Sein selbst. Vom Ereignis her zu denken meint deshalb für Heidegger: „Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken“(ZSD 25).

Was Heidegger mit dem Motiv *Ereignis* verhandelt ist folglich nicht die je verschiedene Schickung des Seins, sondern die Zuschickung selbst. Das Ereignis muss eigens betrachtet und als dieses „Schickende“ deshalb an sich „ungeschichtlich“ bzw. „geschicklos“(ZSD 44) gedacht werden. Es stellt sich aber infolgedessen die Frage, wo sich der Mensch denn eigentlich in diesem Entwurf befindet. Wie denkt Heidegger die Rolle des Menschen in seiner Konzeption von *Ereignis*? Oder ist dieses *Geschehen* etwa auch ohne humane Teilhabe denkbar?

³⁸³ Vgl. hierzu noch Kap. 4.3.3. *Sein*

³⁸⁴ Natürlich ist festzuhalten, dass Heideggers *Wahrnehmungen* in dieser Hinsicht vornehmlich *negativ* bestimmt sind, denn für ihn macht sich die zunehmende „Seinsverlassenheit“(VA 87) als „Weltnacht“, „Finsternis“(HW 269) bzw. „Verwüstung der Erde“(VA 95) bemerkbar.

4.3.2.2. Ereignis und Mensch

Um das *Ereignis* wesensgemäß ins Denken bringen zu können, ist von dem bisher erwogenen Bezug von Sein und Seiendem abzusehen. Heidegger kehrt deshalb dieser Thematik den Rücken zu, da es das Konzept des Ereignisses nötig macht, „dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen“ (ZSD 40f.). In der Folge wird das ursprüngliche „Verhältnis von Sein und Seiendem“ vom Ereignis her gedacht als „das Verhältnis von Welt und Ding“ (ZSD 41) thematisiert. Als strukturelle Konsequenz ergibt sich daraus, dass Heidegger nicht mehr primär die Relation von Mensch und Sein (bzw. Sein und Dasein) diskutiert, sondern das Ereignen von Welt, d. h. des Zusammen- und Widerspiels des Gevierts aus Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen.³⁸⁵

Heideggers Auffassung zufolge vermag das Ereignis nicht ohne den Menschen zu ereignen. Die Sendung benötigt einen Empfänger, die Schickung den Beschickten, kurzum: Der Mensch wird gebraucht. „Das Ereignis ereignet den Menschen in den Brauch für es selbst“ (US 261). Die Zusammengehörigkeit von Mensch und Ereignis ist aber für Heidegger nicht etwas Nachträgliches, in dem Sinne, dass beides zunächst für sich genommen und dann im Denken gemeinsam zu verhandeln wären. Vielmehr scheint von jeher eine Art von Abhängigkeitsverhältnis zu bestehen, denn obzwar der Mensch keinen Einfluss auf das Ereignen des Ereignisses besitzt, ist es doch das humane Vermögen des Seinsverstehens, das das Ereignis erst Ereignis sein lässt.³⁸⁶

Der Wille des Menschen gibt jedoch nicht das Maß vor, wie das Sein jeweilig dem humanen Denken verständlich wird. Der Mensch ist für Heidegger nicht als „Herr des Ereignisses“ zu erachten. Dem humanen Sein qua Dasein ist als Geworfenem schon stets ein Selbst- und Weltverständnis erschlossen und auch im Versuch der Veränderung oder Erneuerung seiner Explikation von Sein bleibt es konstitutiv darauf bezogen. Jeder neue Entwurf eines Seins-Verständnisses, sei er auch scheinbar noch so ablehnend oder oppositionell gegenüber den bereits vorangegangenen und dem

³⁸⁵ Vgl. ZSD 45

³⁸⁶ In diesem Sinne ist es auch zu interpretieren, wenn Heidegger in *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* notiert, das „Er-ignis“ schiene zwar zunächst erst „durch den Bezug zum Anderen“ vollständig bedacht, ist aber in seinem Wesen „doch von Grund aus nicht anders“ (GA 65, 254) disponiert.

vorherrschenden, verweist deswegen auf die ursprüngliche Struktur des geworfen-entwerfenden Daseins.

Gemäß Heideggers Befund ist die vormalige metaphysische Denkungsart maßgeblich dafür verantwortlich, dass sich das humane Denken bis in die heutige Zeit nicht auf das Ereignis als solches zu besinnen vermochte. Die Technik beherrscht in den Augen des Philosophen das Denken und Handeln des menschlichen Alltags. In derselben Weise wie der Wald zum Bestand an Bäumen bzw. Holz wurde, verkam die Natur und der Mensch selbst, die Geschichte und die ganze Welt zum ponderablen Gegenstand humaner Vorstellung. Was Heidegger als „Ge-stell“ denkt, nennt für den Philosophen eine „Zwischenstation“, nämlich das Glied zwischen den jeweiligen epochal-geschicklichen Modi des Seins und der „Verwandlung des Seins ins Ereignis“ (ZSD 57). Deshalb ist in der modernen Technik nicht nur die negative Seite der nahezu völligen Vereinnahmung des humanen Denkraums zu sehen, sondern in ihr auch andererseits „eine Vorform des Ereignisses“ (ZSD 57) zu erkennen. Da die Technik für Heidegger diesen „doppelten Anblick“ bietet, spricht er von ihr auch als „Januskopf“ (ZSD 57). Diese Aussage mag zunächst paradox erscheinen, wird aber im Hinblick auf Heideggers *Technik*-Konzeption erhellt. Indem die Denkungsart des Menschen zunehmend zum bloßen Berechnen des Gegenständlichen wurde, so eruiert Heidegger, verlor man das eigentliche Wesen des Menschen und der Weltwirklichkeit aus den Augen und wörtlich genommen auch aus dem Sinn. Je größer aber die Gefahr dieses Verlustes an Eigentlichkeit, desto eher könnte der Mensch im Angesicht ihrer um das Rettende bemüht sein, d. h. sich seines ursprünglichen Wesens im Kontext der Lichtung und des Ereignisses und seiner Rolle als Sterblicher im Reigen des Gevierts besinnen.

Die Besinnung auf das Ereignis ist für Heidegger mit der Besinnung auf das Wesen der Sprache verknüpft. „Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein“ (US 259). Aber auch die Sprache unterliegt für den Denker nicht der Herrschaft des Menschen, sie ist kein rein human bestimmter Akt, kein nur vom menschlichen Verstand und spezifischen Organen hervorgerufenes und kontrolliertes Geschehen. Wenn die Sprache in der heutigen Zeit lediglich informativen Charakter zu besitzen scheint, so liegt dies für Heidegger am

Walten des Ge-stells, das den Menschen durch eine „formalisierte Sprache“ in das herrschende „technisch-rechnende Wesen“ einpasst und ihn gleichzeitig die gewissermaßen „«natürliche Sprache»“(US 263) preisgeben lässt. Obwohl sich folglich das Wesen der Sprache humaner Verfügungsgewalt entzieht, steht das Dasein schon von jeher und fortwährend im Eröffnungsraum der Sprache.

Für Heidegger ist es die Sprache selbst, die spricht, derweil der Mensch zunächst auf sie hören muss, um ihr daraufhin verlautbarend „ent-sprechen“³⁸⁷ zu können. Im Kontext des Ereignisses wird dieser Gedanke von zentraler Bedeutung, denn: „Das Ereignis ist sagend. Demgemäss spricht die Sprache je nach der Weise, in der das Ereignis sich als solches entbirgt oder entzieht“(US 262f.). Das Ereignis spricht als „Sage“(US 253). In dieser Weise, die Heidegger auch als „Zeigen“³⁸⁸ umschreibt, spricht sich das Sein durch die Sprache dem Menschen zu. Erst indem sich das „Hören“ auf die Sprache als ein „*Sichsagenlassen*“ in diese selbst einfügt, kann der Mensch „in das Vermögen des Sprechens gelangen“(US 255). Das humane Potential sprachlicher Bekundung und Bezeugung durch „phonetisch-akustisch-physiologische“(US 252) Gründe erklären zu wollen, greift für Heidegger zu kurz. Denn vorgängig jedweder „Verlautbarung“(US 252) durch den Menschen, ortet der Philosoph die – freilich lautlose – Sage des Seins. Dieses „Geläut der Stille“(US 30) zu vernehmen, ermöglicht dem Menschen erst, die Welt und somit auch sich selbst sprachlich zu erfassen. Weder gehört dem Menschen die Sprache, noch vermag er über ihr Wesen zu verfügen. Vielmehr deutet Heideggers „Vermutung, das Ereignis walte als jene Sage, in der die Sprache uns ihr Wesen zusagt“(US 196) darauf, dass der Mensch selbst der Sprache gehört und Bestandteil ihres Wesens ist.

³⁸⁷ Vgl. US 32: „Das hörend-entnehmende Sprechen ist Ent-sprechen.“

³⁸⁸ Vgl. US 257: „Die Sage ist Zeigen.“

4.3.2.3. Ereignis und Enteignis

Das Ereignis ereignet das Sein. Wird aber folglich das Sein als solches durch das Ereignis offenbar? Das Ereignis ist sagend. Spricht sich somit das Sein selbst durch das Ereignis dem Menschen ein? Mit anderen Worten: Liegt Heideggers Ereignis-Denken auf einer Linie mit der mystischen Konzeption der „Einsprechung“?³⁸⁹

Für Heidegger ist der Mensch durch das Ereignis beansprucht, er hat die Sage zu vernehmen und ihr zu entsprechen, was als sprachliche Verlautbarung geschieht. Eine auf besondere Weise ausgezeichnete Form dieses Verhältnisses ortet der Denker bekanntlich in der *Dichtung*.³⁹⁰ Denn der Dichter vermag „alle Helle“ und „jeden Hall“ ins Wort und somit „das Gerufene zum Leuchten und Klingen“ (VA 194) zu bringen. Die enge Verbundenheit von *Licht* und *Wort*, die der Philosoph hierbei anspricht, kommt auch im Kontext der *Lichtung* schon zum Tragen. Diesbezüglich verhandelt Heidegger „Helle“ und „Hall“ ebenfalls gemeinsam, denn die Lichtung als das Offene ist „nicht nur frei für Helle und Dunkel“ zu denken, sondern zudem Eröffnungsraum „für den Hall und das Verhalten, für das Tönen und das Verklingen“ (ZSD 72).

Gemäß der bisherigen Erörterung des Gedankenweges „Ereignis“ bei Martin Heidegger ist eine gewisse Nähe zu spezifischen Themen der philosophischen Mystik nicht zu übersehen.³⁹¹ In Anbetracht des zentralen Stellenwertes, den die Sprache als solche im Ereignis-Denken Heideggers einnimmt, stellt sich aber in erster Linie die Frage nach einer vergleichbaren Konzeption in der traditionellen Mystik. Indem der Denker im Hinblick auf die Lichtung und das Ereignis wiederholt von „Hall“³⁹² spricht, verweist dies auf eine – zumindest terminologische – Analogie zu Jakob Böhme.

³⁸⁹ Das Motiv der *Einsprechung* kann als eine Weise von *Erleuchtung* betrachtet werden. Sowohl im erkenntnistheoretischen, wie auch im mystisch-offenbarenden Sinne wird dabei *Licht* und *Wort* als sich wechselseitig evozierende Einheit gedacht; vgl. hierzu schon Kap. 4.3.1. *Lichtung*

³⁹⁰ Auf eine explizite Erörterung des vielmals thematisierten Verhältnisses von *Denken* und *Dichten* bei Heidegger sei hier verzichtet. In diesem Zusammenhang wäre zudem eine detailliertere Darlegung seiner Sprachtheorie von Nöten, und infolgedessen eine Untersuchung eigener Art zu unternehmen. Gemäß dem Ziel unserer Analyse beschränkt sich diese deshalb auch hier auf denjenigen Bereich von Heideggers jeweiligem Entwurf, in dem Überschneidungen mit der philosophischen Mystik auszumachen sind.

³⁹¹ Natürlich ist auch hier eine Analogie zur Illuminationslehre des Augustinus nicht zu leugnen, in der schon die Verknüpfung von *Licht* und *Wort*, bzw. *Erleuchtung* und *Einsprechung* hervorgehoben wird (vgl. schon Kap. 4.3.1. *Lichtung*). Des Weiteren ähneln Heideggers Aussagen über das *Ereignis* gelegentlich den traditionellen Figuren der Negativen Theologie, worauf im noch näher einzugehen sein wird.

³⁹² Vgl. neben den obigen Zitaten auch u.a. US 44, sowie GA 34, 54

Der Mystiker hat in seinem Werk *De signatura rerum* die Konzeption einer *natürlichen Sprache* entwickelt, in der mit „Hall“ ein zentrales Element umschrieben wird.³⁹³ Indem Böhme Sprache als Offenbarung eines „allwesenden, ungründlichen Gottes“³⁹⁴ begreift, vermag er in ihr das „Spiel“³⁹⁵ zu erblicken, das allem Seienden erst Sein und Sinn, d. h. eine *Signatur* verleiht. Durch den Begriff „Hall“ verdeutlicht der Mystiker seine Vorstellung, dass Gott selbst sich vielstimmig dem Seienden zuspricht und somit gleichsam einem Musikinstrument die Welt durchtönt.³⁹⁶ Aus dieser göttlichen Quelle gespeist können die Verlautbarungen von Seienden wiederum auf eine „Harmony“³⁹⁷ hinzielen. Analog zu Heidegger deutete auch Böhme schon die Welt als Zusammen- und Widerspiel. Beide erachten die jeweiligen sinnstiftenden Verhältnisse als variierend, d. h. in temporär wechselnden Verwandlungen begriffen. Aber im Gegensatz zu Heideggers selbstbezüglichem Weltspiel des Gevierts ist bei Böhme *Gott* als Urheber und eigentlicher Spieler des Spiels auszumachen. Wenn Heidegger vom Menschen fordert, die Rolle des Sterblichen im Reigen des Gevierts zu übernehmen, so entspricht dies auf seine Sprachtheorie übertragen der Aufgabe, die Sage zu vernehmen und ihr zu entsprechen. In ganz analogem Sinne kann Böhmes Aufforderung verstanden werden, den „Hall“ aufzufangen und ihn adäquat auszusprechen, d. h. gemäß dem Wesen seiner göttlichen Herkunft. Somit kann sowohl bei Heidegger als auch in Böhmes Sprachkonzeption der Mensch als Angesprochener ausgemacht werden, wobei zum einen der „Hall“ bzw. die „Sage“ wahrgenommen werden muss und zum anderen geboten ist, das Empfangene in der entsprechenden Weise zur Sprache zu bringen. In der Verlautbarung ist dem Gehörten zu „Ent-sprechen“(US 32). Auf diese Weise stellt in beiden Entwürfen der Mensch eine Art *Resonanzkörper* dar, der angesprochen wird, um wiederum selbst auszusprechen. Während Böhme in Adam den Urtypus dieses Schemas ausmacht, sind es für Heidegger vornehmlich die Dichter, die in dieser Beziehung besonders rezeptiv und zugleich produktiv sind.³⁹⁸

³⁹³ Vgl. Böhme, J.: Sämtliche Schriften, Bd.6, hrsg. v. W. Peukert, Stuttgart 1957. Zur Sprachkonzeption Böhmes vgl. auch Bonheim, X.: Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme, Würzburg 1992

³⁹⁴ Böhme, J., a.a.O., XVI, 1

³⁹⁵ Ebd. XVI, 2

³⁹⁶ Gemäß dem Bild einer Orgel spricht Böhme in diesem Zusammenhang davon, dass die Welt zwar „von vielen Stimmen“ ist, aber von „einer einzigen Luft getrieben“ wird(a.a.O., XVI, 3).

³⁹⁷ Ebd. XVI, 2

³⁹⁸ An exponierter Stelle sieht Heidegger hierbei bekanntermaßen Hölderlin, auf den er in seinem Denken unzählige Male rekurriert. In diesem Kontext sind aber ebenso Rilke (u.a. US 182), Goethe (u.a. SvG 206;

Neben dieser, über eine rein terminologische somit hinausgehenden Analogie zur Sprachauffassung Jakob Böhmes, lässt sich im Ereignis-Denken Heideggers aber auch erneut eine Parallele zu Meister Eckhart erkennen, wie bereits John D. Caputo dargelegt hat.³⁹⁹ So weist Caputo darauf hin, dass die strukturelle Beziehung, die Heidegger zwischen Sein und Dasein im Ereignis-Konzept beschreibt, analog zur Gottesgeburt in der Seele bei Meister Eckhart verläuft. Während auf der einen Seite das Sein selbst den Menschen zwar braucht, dieser aber nicht „Herr des Seins“ ist, d. h. keine Macht über das Ereignis besitzt, gilt auf der anderen Seite bei Eckhart parallel dazu, dass die Gottesgeburt in der Seele als Gottes Werk zu betrachten ist, dies aber wiederum auch der Mitwirkung des Menschen bedarf.⁴⁰⁰ Beiden ist zudem eine „bemerkenswert ähnliche Struktur“⁴⁰¹ gemein, wenn man spezifische Aspekte ihrer Auffassung von Sprache gegenüberstellt. In diesem Kontext spricht Heidegger beispielsweise davon, dass ein „Widerhall (...) die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins“ (WM 310) sei. Bei Eckhart findet sich ein Pendant, das über eine rein nomenklatorische Verwandtschaft hinausgeht, da auch der Mystiker in Bezug auf die Gottesgeburt das Bild von „Widerschall und -hall“⁴⁰² verwendet. In den Augen des Mystikers muss der Mensch um seiner Natur Rechnung zu tragen, in der gemäßen Weise auf das ihm zugesprochene Wort Gottes antworten, d. h. er soll als *Echo* von Gottes Wort wirken. Die analoge Struktur beider Entwürfe steht außer Frage, zumal Meister Eckhart und Heidegger auch übereinstimmend darauf hinweisen, dass dieser ursprüngliche Zuspruch von Gott bzw. dem Sein *lautlos* erfolge. Was für Eckhart die

vgl. Kap. 4.2. *Der Satz vom Grund*), Hebel (u.a. DE 73ff.) u.a. zu sehen. Neben der Dichtung erachtet Heidegger aber auch gelegentlich andere schöpferisch-künstlerische Formen für besonders *resonanzfähig*, so etwa die Malerei, z.B. Van Gogh (u.a. HW 18), Dürer (u.a. HW 58) oder Cézanne (u.a. DE 163) oder die Musik, z.B. Beethoven (u.a. SvG 87), Kreutzer (G 9) oder Mozart, den der Philosoph gar als „Hörendsten einer unter den Hörenden“ bezeichnet und ihm den poetischen Titel „Das Lautenspiel Gottes“ (SvG 118) verleiht.

³⁹⁹ Im Weiteren folgen wir Caputos Analyse, dessen ausführliche Erörterungen hier nur in komprimierter Form angeführt werden und zur Ergänzung der Untersuchung dienen sollen; vgl. Caputo, J.D.: *The mystical element in Heidegger's thought*, New York, 1986, S. 162ff.

⁴⁰⁰ Vgl. Meister Eckhart: DPT, S. 94ff.; siehe schon Kap. 2.3. *Meister Eckhart als Beispiel philosophischer Mystik*. Wie bereits dargelegt wurde, kannte Heidegger zweifellos Eckharts Rede *Von den inneren und äusseren Werken* (vgl. Kap. 4.1.4. *Heidegger und Eckhart*). Darüber, ob er sich aber der analogen Momente in seinem eigenen Denken bewusst war, kann nur spekuliert werden.

⁴⁰¹ Caputo, J.D., a.a.O., S. 166; Übersetzung v. Verf.

⁴⁰² So heißt es in Eckharts Predigt *Ave, gratia plena*: „Aus dieser Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingeborenen Sohn in das Ebenbild seiner ewigen Vaterschaft, auf daß ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin. Gleichsam so, wie wenn einer vor einem hohen Berge stünde und rief: »Bist du da?«, so würde der Widerschall und -hall zurückrufen: »Bist du da?«. Riefe er : »Komm heraus!«, der Widerhall riefe auch: »Komm heraus!« (Meister Eckhart, a.a.O., S. 258; Hervorhebung v. Verf.).

„Stille“ und „Ruhe“⁴⁰³ nennt, in der Gott sich in die Seele einspricht, korrespondiert in Heideggers Konzept mit dem *Geläut der Stille*. Dem Philosophen zufolge ist die Sage des Seins ein „Strom der Stille“ (US 255) und der Mensch muss lernen, auf ihn zu hören und sich etwas sagen zu lassen. Die Bereitschaft hierzu wird bei beiden Denkern durch eine Abwendung vom vorstellenden Denken und vom Willen erwirkt, die jedoch neben bestimmten nachweisbaren Analogien auch deutliche Divergenzen enthält.⁴⁰⁴ So unterscheiden sich Philosoph und Mystiker letztlich auch in ihrer Deutung der beschriebenen *Stille* in einem entscheidenden Punkt voneinander. Im Gegensatz zu Heidegger sucht Eckhart eine absolute Stille, die kompromisslos *nur* auf die mystische Einung gerichtet ist. Das *Geläut der Stille* hingegen ereignet sich je geschichtlich und bezeugt *nur* die Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein. Das Ziel des Mystikers liegt am Ende einzig und allein darin, in der Ruhe und Stille von Gott erfüllt und mit ihm vereint zu werden. Für den Denker dagegen gilt es, die Stille zu vernehmen, um dadurch die Sprache selbst ihrem Wesen gemäß sprechen zu lassen.

Was die Ereignis-Konzeption Heideggers darüber hinausgehend prinzipiell von diesem und anderen mystischen Programmen abgrenzt, lässt sich in einem Wort subsumieren: „Enteignis“. Würde sich nämlich das Sein als solches durch das Ereignis in seiner Wahrheit gänzlich offenbaren, dann ließe sich hierbei folgerichtig von einer mystischen Dimension in Heideggers Denken sprechen und im Weiteren wären die Wege und Ziele des Philosophen neu zu verhandeln. Allein, auch in seinem Ereignis-Denken ist Offenbarungsgeschichte stets Entzugsgeschichte. „Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis“ (ZSD 23). Das Ereignis ereignet Sein und es ereignet Zeit, aber zugleich zeigt dies an, „daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht“ (ZSD 23). Trotz der „Gabe“ (ZSD 22) durch das Ereignis tritt das Sein selbst jedoch in keiner Weise jemals in voller Umfänglichkeit, d. h. in allen seinen möglichen Facetten, in seiner völlig unverborgenen Wesenswahrheit bzw. seiner überzeitlichen *Ur-Form* zutage. Was sich Heidegger zufolge zeigt und was für ihn durch das Ereignis gedacht ist, sind jeweilig temporär erscheinende und im humanen Denken vernehmbare Modi

⁴⁰³ „In der Stille und in der Ruhe (...) dort spricht Gott in die Seele und spricht sich ganz in die Seele“ (Meister Eckhart, DPT, S. 238).

⁴⁰⁴ Vgl. hierzu schon den Vergleich von Heideggers Denken mit der Mystik Meister Eckharts bezüglich der *Gelassenheit*, Kap. 4.1.4. *Heidegger und Eckhart*

des Seins, nicht aber das Sein qua Sein als solches selbst. Denn insofern sich durch das Ereignis *ein* Modus des Seins offenbart, verbirgt sich aus diesem Grunde auch gleichzeitig ein anderer Modus bzw. alle anderen Modi des Seins.

Die bisherige Metaphysik hat nach Heideggers Überzeugung versäumt, das Ereignis als solches zu bedenken. Stattdessen verfiel sie darauf, den jeweilig aktuell ereigneten Seinsmodus als Sein selbst zu erachten. In Ermangelung des Vermögens das Geschehen von Entbergung und Verbergung als solches ins Denken zu bringen und somit die Jeweiligkeit des Ereignens zu vernehmen, versäumte die metaphysische Denkungsart, den Ereignis-Charakter des Seins zu berücksichtigen. Infolgedessen wurde stets die *eine* ereignete Weise zu *der* Wahrheit des Seins generalisiert. Nach Heideggers Befund hat aber nicht primär der Mensch diese *Seinsvergessenheit*⁴⁰⁵ zu verantworten, sie ist vielmehr selbst als Aspekt des Ereignisses zu erachten. Durch das Thema „Ereignis“ bemüht sich Heidegger darum, die von ihm diagnostizierten Wandlungen bzw. Modi des Seins entsprechend zu denken und besprechen zu können, ohne dass jedoch dabei das Ereignis selbst zu einer offenbarend-einsprechenden Komponente einer Mystik des Seins wird. Worauf Heideggers Ereignis-Denken gerichtet ist, liegt fernab von dem mystischen Ziel der Einung. Das Anliegen des Philosophen ist es, die Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein durch das Ereignis eigens ansprechen und verhandeln zu können. In seinen Texten liegt der Appell, dem Ereignis selbst Beachtung zu schenken und entsprechend auch die Enteignis mit im Blick zu haben. Es kommt für Heidegger darauf an, nicht mehr ausschließlich das Gegebene zu sehen, sondern es als Gabe zu betrachten und zudem das Geben selbst zu bedenken, d. h. das humane Denken darf nicht länger primär den jeweils ereigneten Modus des Seins verabsolutieren, es gilt vielmehr, das Ereignen als derartig und das Ereignis selbst wahrzunehmen und bewusst zu machen. Dies bedingt für den Philosophen zudem eine wesensgemäße Einstellung zur Sprache als solcher. Durch das *Ereignis* bereitet sich im Denken Heideggers somit keine einsprechende Offenbarung des Seins vor, die dann im Sinne einer Einung mystischer Natur gedeutet werden könnte.

In Heideggers Vortrag *Zeit und Sein* aus dem Jahre 1962 heißt es: „Sein verschwindet im Ereignis“ (ZSD 22). Weist diese markante Aussage lediglich darauf hin, dass der

⁴⁰⁵ Zu Bedeutung und Stellung dieses Motivs im Denken Heideggers vgl. das nachfolgende Kap. 4.3.3. *Sein*

Begriff und die Verhandlung des Ereignisses für Heidegger im Lauf der Jahre die Thematisierung des Seins als solchem zunehmend verdrängte? Hat in seinem Denken die Auseinandersetzung mit dem *Ereignis* die Erörterung des *Seins* abgelöst? Gemäß der vorangegangenen Analyse von Heideggers *Ereignis*-Konzeption ist auch diese Bemerkung des Philosophen – zumal im Kontext der für unsere Untersuchung bedeutsamen *Enteignis*-Problematik – in erster Linie auf den Entzug des Seins zu beziehen.⁴⁰⁶ Zweifellos können deshalb auch die *Ereignis*-Wege Martin Heideggers von seiner genuinen Sicht des Seins qua Sein nicht losgelöst und somit unabhängig davon betrachtet werden. Deshalb wird es im Folgenden darum gehen, die Kennzeichnung und Verhandlung des *Seins* selbst im Denken Heideggers in Augenschein zu nehmen.

⁴⁰⁶ In Anbetracht der Bedeutung und zudem der großen Sorgfalt, die Heidegger im Allgemeinen der Sprache und auch des Öfteren einzelnen Worten beimisst, sei hier noch auf ein zunächst unscheinbar wirkendes Detail hingewiesen. Denn der Philosoph spricht in obigem Zitat nicht „das Sein“ an, das im Ereignis verschwinde, sondern nennt „Sein“ ohne bestimmten Artikel. Natürlich sollte hier nicht zu viel in ein einziges Wort *hineingeheimnisst* werden, aber im Rahmen der vorgängig dargelegten Ereignis-Interpretation kann es zumindest als Indiz dafür verstanden werden, dass Heidegger hier nicht *das Sein* als solches, sondern eben nur jeweils nicht ereignete Modi von *Sein* im Blick hat.

4.3.3. Sein

Im Jahre 1951 wurde Heidegger in seinem Zürcher Seminar mit folgender Frage konfrontiert: „Dürfen Sein und Gott identisch gesetzt werden?“ (GA 15, 436). Der Philosoph entgegnete daraufhin, dass ihm diese Frage mittlerweile „fast alle vierzehn Tage gestellt“ (ebd.) werde. Natürlich sind Philosophen und Theologen heute schnell bei der Hand zu deklarieren: Selbstverständlich darf man *Sein* und *Gott* nicht gleichsetzen! Aber dennoch lodert immer wieder das Feuer jener Diskussion auf, die in erster Linie durch das spätere Denken Heideggers nicht nur unter Theologen und Religionsphilosophen geschürt wurde. Dies bezeugen nicht zuletzt die vielfältigen Publikationen zu diesem Themengebiet.⁴⁰⁷ Die mittlerweile diesbezüglich entstandenen Diskurse umspannen ein weit aufgefächertes Themenfeld und finden freilich auch auf unterschiedlichen Diskussionsebenen statt.

Die hier erfolgende Untersuchung versteht sich zwar nicht als Beitrag zum theologischen bzw. religionsphilosophischen Gespräch über Heidegger und sein Denken, sondern richtet sich ausschließlich auf die Dimension philosophischer Mystik. Aber dennoch beinhaltet dies zwangsläufig eine gewisse Überschneidung mit den genannten Themengebieten. So ist im Folgenden zunächst zu klären, ob und inwieweit Heidegger ein Gottes-Bild entwirft, das mit den Vorstellungen mystischer Provenienz in Einklang gebracht werden könnte. Zu diesem Zweck gilt es zu betrachten, wo *der Gott*

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu u.a.: Noller, G.: Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967; Ott, H.: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon 1959; ders.: Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Philosophie, in: Klostermann, V. (Hrsg.): Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1970, S. 27-38; Sinn, D.: Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau 14 (1967), hrsg. v. H.-G. Gadamer u. H. Kuhn, Tübingen 1967, S. 81-182 (v.a. S. 93ff.); Danner, H.: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, Meisenheim am Glan 1971; Jäger, A.: Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978; Schaeffler, R.: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978; Müller, S.: Martin Heidegger - Weltnacht und Vorläufigkeit des Denkens, in: Halder, A., u.a. (Hrsg.): Sein und Schein der Religion, Düsseldorf 1983, S. 297-341; Braun, H.-J. (Hrsg.): Martin Heidegger und der christliche Glaube, Zürich 1990; Pöltner, G. (Hrsg.): Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien/Köln/Böhlau 1991; Strube, C.: Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage, München 1994; Coriando, P.-L. (Hrsg.): 'Herkunft bleibt stets Zukunft'. Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt a. M. 1998; eine diesbezügliche, kurze und aktuelle Topographie bietet Jung, M.: Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz, in: Thomä, D. (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart 2003, S. 474-481.

und *die Götter* im Denken des Philosophen zu orten sind und wie sie verhandelt werden.⁴⁰⁸ In einem zweiten Schritt soll daraufhin in den Blick kommen, wie Heidegger das „Sein“ als solches beschreibt und auf welche Weise er sich gegebenenfalls dadurch zentralen Merkmalen von Mystik – hierbei wird sich im Speziellen eine Gegenüberstellung zur *Negativen Theologie* des *Dionysios Areopagita* als interessant erweisen – nähert.

Als erster Zugang zu diesem Problemkreis und zugleich als eine Art vorläufige Skizzierung des Antworthorizontes, dient uns Heideggers direkte Replik auf die eingangs zitierte Frage:

„... Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. Einige wissen vielleicht, daß ich von der Theologie herkomme und ihr noch eine alte Liebe bewahrt habe und einiges davon verstehe. Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort »Sein« nicht vorkommen.

Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. (...) Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es eine ganz neue Unterscheidung und Abgrenzung“ (GA 15, 436f.).

4.3.3.1. Sein und Gott (I)

Die *Gottes-Frage* im Denken Martin Heideggers hat – wie bereits angedeutet – eine Diskussion hervorgerufen, deren Intensität zwar durch die Jahrzehnte schwankt, die aber immer wieder durch neue Feuer geschürt wird, wohl nicht zuletzt in Folge der (voraussichtlich noch längere Zeit andauernden) erstmaligen Veröffentlichungen von Schriften bzw. Notizen des Denkers.⁴⁰⁹ Zweifellos kann so mancher von Heideggers

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu auch schon die mehr biographischen Hinweise in Kap. 3. *Heideggers Umgang mit Mystik*

⁴⁰⁹ Man denke hier etwa an die Resonanzwege, die die Publikation der *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* als Band 65 der Gesamtausgabe im Jahre 1989 nach sich zog. In dieser Hinsicht ist es sicherlich auch als zuträglich zu erachten, dass die *Beiträge* und die in diesem Umkreis zu ortenden Schriften – so etwa *Besinnung* (verfasst 1938/39, GA 66, veröffentlicht 1997), *Die Geschichte des Seyns* (1938-40, GA 69, 1998), *Über den Anfang* (1941, GA 70, 2004) – im eigentlichen Sinne als „esoterisch“ zu bezeichnen sind, d. h. dass sich diese Notizen-Sammlungen erst durch detaillierte Kenntnisse der früheren und späteren Denkwege und Ausdrucksweisen Heideggers erschließen lassen und dennoch teilweise ihre kryptische und fragmentarische Optik behalten.

Denkwegen im Kontext von Religion und Glaube besprochen werden, aber für unsere Untersuchung ist hierbei vorrangig zu erörtern, wie der Philosoph selbst „Gott“ und „Götter“ im Gesamthorizont seines Seinsdenkens eruiert und positioniert.

In diesem Sinne ist zunächst eine gewisse Distanzierung Heideggers gegenüber der Verbindung von Philosophie und Religion festzuhalten. So erklärt er in seiner *Einführung in die Metaphysik* im Jahre 1935, dass die Bezeichnung „christliche Philosophie“ für ihn „ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“(GA 40, 9) darstellt. Diese oxymorische Figur betont Heideggers Ressentiment gegenüber einer generellen Vereinbarkeit von Religion und Philosophie bzw. Glauben und Denken. Der Philosoph versucht auch dann sein Denken gegenüber einer religiösen Dimension freizuhalten, wenn er das Wesen des Menschen zu analysieren trachtet:

„Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff* des *Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr *gefragt* werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist“(WM 159, Anm.).⁴¹⁰

Wie er später im *Brief über den Humanismus* 1946 betont, wo diese Textstelle wieder aufgegriffen wird, sei mit diesem vermeintlichen „Indifferentismus“ aber keinerlei „Nihilismus“(WM 351) anvisiert. Vielmehr zielt der Denker darauf, „anfänglicher“ zu denken, „als die Metaphysik fragen kann“, d. h. auf einer ursprünglicheren Ebene jene „Frage nach der Wahrheit des Seins“(WM 351) zu stellen. Deshalb macht Heidegger für sein Denken eine Art *Neutralität* geltend, wenn es um die Frage geht, „ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei“(WM 350). Desgleichen gilt bezüglich der Existenz Gottes bzw. der Götter: „Mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das »Dasein Gottes« oder sein »Nicht-sein«, ebenso wenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden“(WM 350). Das Streben Heideggers, in seinem Denken bezüglich der Frage nach Gott einen neutralen Standpunkt zu etablieren, bzw. für das Seinsdenken eine Art *Überparteilichkeit* zu deklarieren, ist deshalb als Befund von zentraler Bedeutung für unsere Untersuchung festzuhalten.

⁴¹⁰ Hervorhebende Unterstreichung vom Verfasser

Im Gegensatz zu dieser neutral-objektiven Haltung gegenüber der *Gottes*-Frage, die er für sein eigenes Denken in Anspruch nimmt und die aus seiner Sicht auf eine anfänglichere bzw. ursprünglichere Ebene des Seinsdenkens gründet, gerät der „onto-theologische Charakter der Metaphysik“ (ID 45) ins Kreuzfeuer von Heideggers Kritik. Gerade personalisierte Vorstellungen von „Gott“, wie sie sich etwa im Christentum (aber auch in den anderen Offenbarungsreligionen) entwickelt haben, ortet der Denker als im Horizont von Seiendem (zurück-) bleibend: „Das Wirkliche erscheint jetzt im Lichte der Kausalität der *causa efficiens*. Selbst Gott wird in der Theologie, nicht im Glauben, als *causa prima*, als erste Ursache, vorgestellt“ (VA 46).

Weder Bestimmungen innerhalb von Kausalitätsprinzipien (*Gott* als *causa efficiens*, *causa prima*, *causa universalis* bzw. *causa sui*⁴¹¹), noch auf andere Weise ist für Heidegger das Wesen Gottes im metaphysischen Denken adäquat gedacht. Jedwedes entsprechende Bild verbleibt in den Augen des Denkers innerhalb der Ebene von Ursächlichkeit, d. h. von Ursache und Wirkung. Eine metaphysische Vorgestellung von Gott ist deshalb stets ungeeignet, dessen eigentliches Wesen anzusprechen: „Zu diesem [onto-theo-logischen] Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“ (ID 64). Auch die Kennzeichnung Gottes als *summum bonum* bzw. *summum ens* stellt für Heidegger eine insuffiziente Klassifizierung dar. Gott wird im Zusammenhang mit Seiendem verhandelt und selbst als derartig begriffen, d. h. ihm werden Merkmale eines Seienden zugeschrieben.⁴¹² Deshalb erweisen sich auch die Titulaturen *höchstes Gut* bzw. *höchstes Seiendes* als unzureichend, um das Wesen Gottes zu beschreiben: „Wenn man vollends »Gott« als »den höchsten Wert« verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes“ (WM 349).

Entgegen einer solchen „Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt“, die gleichermaßen das metaphysisch-vorgestellte Bild Gottes erfasst, geht es Heidegger darum, sein Denken von Wertungen frei zu halten und es in dieser Weise auf „die

⁴¹¹ „So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“ (ID 64). Dies verdeutlicht erneut (hier bezüglich der Vorstellung von Gott) Heideggers Auffassung von der Begrenztheit der metaphysischen Denkungsart bzw. der bisherigen Philosophie.

⁴¹² „Sogar in der christlichen Theologie bestimmt man Gott, das *summum ens* qua *summum bonum*, als den höchsten Wert“ (HW 227).

Lichtung der Wahrheit des Seins“(WM 349) richten zu können. Er begreift die Entwürfe der traditionellen Metaphysik als Vergegenständlichungen, die darum bemüht sind, Seiendes durch ein höchstes Seiendes zu begründen, d. h. durch Gott.⁴¹³ In Opposition dazu sieht er „das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher“(ID 65). Mit dieser kritischen Äußerung nähert sich Heidegger sowohl rein sprachlich wie auch inhaltlich den betreffenden Bekundungen Meister Eckharts. Allerdings ist hierbei festzuhalten, dass der Philosoph zum einen durch das einschränkende „vielleicht“ in seiner Aussage sich eine wirkliche Festlegung darüber versagt, ob sein Denken in die Nähe des „göttlichen Gottes“ rücke. Wodurch zum andern wiederum der Versuch hervortritt, in dieser Beziehung Neutralität zu wahren, was auch Heideggers anschließende Bemerkung verdeutlicht: „Dies sagt nur: Es [= das gott-lose Denken] ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte“(ID 65). Der Denker lässt die Möglichkeit zwar bewusst offen, dass im Seinsdenken Gott wesengemäß gedacht werden kann. In dieser Erklärung aber mehr als eine Kritik an den traditionellen metaphysischen Vorstellungen von *Gott* zu sehen, oder sogar damit Heideggers Denken auf einer Linie mit der von Eckhart charakterisierten Einswerdung mit dem göttlichen Gott zu orten, wäre mit Sicherheit ein vorschnelles Urteil. Obwohl zuzugestehen ist, dass die Verabschiedung eines metaphysisch begründeten Gottesbildes zumal auch die Möglichkeit einer unverstellten Göttlichkeit eröffnet, bleibt dieser „göttliche Gott“ letztlich nur angedeutet. Eine philosophisch befriedigende Aufklärung darüber, wo und wie dieser Gott im Bezugs- und Gesamtrahmen des Seinsdenkens zu orten wäre, erfolgt jedoch nicht. Warum geht Heidegger weder hier noch andernorts näher darauf ein?

Da die Metaphysik seit ihren Anfängen „zumal Ontologie und Theologie“(ID 45) ist, das „gott-lose Denken“ hingegen auf einer ursprünglicheren Ebene stattfinden soll, liegt der Schluss nahe, dass Heideggers Seinsdenken sich eines Urteils hinsichtlich einer solchen Letztverwiesenheit enthält und sogar enthalten muss.⁴¹⁴ So findet sich auch schon relativ zu Beginn der angesprochenen Erörterung über *Die onto-theo-logische*

⁴¹³ Vgl. ID 62: „Das Gründen selber erscheint (...) als etwas, das *ist*, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d. h. die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt.“

⁴¹⁴ Dass in Heideggers Seinsdenken eine solche „Letztverwiesenheit“ letztlich „unentschieden bleiben“ musste, betont auch Müller (vgl. Müller, S., a.a.O., S. 328).

Verfassung der Metaphysik erneut das Eingeständnis, dass der Philosoph aus persönlichen und denkerischen Motiven hinsichtlich der Gottesfrage seine Präferenz auf *Neutralität* gelegt hat:

„Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“(ID 45).

Auch in Anbetracht von Heideggers biographischem Hintergrund verwundert eine gewisse Distanzierung seinerseits gegenüber konkreten Aussagen zu Gott nicht. Seine wissenschaftliche Vita begann zwar in der Theologie, er löste sich aber im Laufe der Zeit zunehmend von diesem Gebiet los. Dafür sind sicherlich biographische Motive mitverantwortlich, jedoch haben gewiss auch Impulse innerhalb seines eigenen Denkens dazu beigetragen. Dennoch verweisen die Bekundungen Heideggers über *Gott*, *Götter* oder *Heiliges* auf eine komplexe, uneinheitliche und zum Teil auch widersprüchliche Beziehung von Philosophie, Theologie und eigenem Denken. In diesem Kontext ist beispielsweise auch jene vielbeachtete Aussage zu sehen, die eine positive Würdigung seiner theologischen Vergangenheit andeutet: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft“(US 96). Und wenngleich Heidegger sich selbst wiederholt und explizit gegenüber der Gottesfrage zu enthalten beteuert, gewann doch gerade jene Sentenz aus seinem *Spiegel*-Interview große Aufmerksamkeit und Popularität, in der er einen „rettenden Gott“ evozierte („Nur noch ein Gott kann uns retten.“⁴¹⁵).

Ebenso wechselhaft zeigt sich der Philosoph, wenn er sich einerseits für sein genuines Seinsdenken darauf beruft, dass dieses sich „außerhalb jener verrechnenden Bestimmungen, was die Titel Mono-theismus, Pan-theismus und A-theismus“(GA 65, 411) nennen, befinde und somit konsequenter Weise sozusagen *supra-theistisch* vollzogen werden müsse. Andererseits ist aber an gleicher Stelle auch die Rede von einem „letzte[n] Gott“, der als „anderer Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte“(ebd.) charakterisiert und dessen zukünftig möglicher „Vorbeigang“(GA 65, 406) heraufbeschworen wird. Dass diese Aussagen in den *Beiträgen zur Philosophie*

⁴¹⁵ Überschrift des *Spiegel*-Gesprächs mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: Der Spiegel, Nr. 23 1976, 30.Jg., Hamburg 31.5.1976, S. 193-219 (Zitat im Text S. 209); das Gespräch findet sich auch (allerdings ohne besagte Überschrift) in: Neske, G. u. Kettering, E. (Hrsg.): Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen 1988, S. 81-111(Zitat S. 99f.)

jedoch nicht zu einer eigenständigen philosophischen Theorie eines „letzten Gottes“ aufgebauscht zu werden vermögen, verwehrt nicht zuletzt auch schon der oftmals fragmentarische und kryptische Charakter dieser Notizen.

Im Kontrast zu solchen bisweilen *prophetisch* anmutenden Sentenzen, enthält sich Heidegger weitestgehend – zumindest in den noch zu seinen Lebzeiten publizierten Werken – derartiger Bekundungen und ist nachweislich wiederholt in diesem Punkt um Neutralität bemüht. Dieser Standpunkt verweist wiederum darauf, dass die Gottes- und die Seins-Frage prinzipiell gesondert zu verhandeln sind, da nach Heideggers Befund die tradierten metaphysischen Vorstellungen Gott als (höchstes) Seiendes begreifen, das Seinsdenken jedoch darüber hinaus die ontologische Differenz von Sein und Seiendem erörtert.

Dennoch hält sich der Philosoph – wie die Untersuchung bereits zeigte – nicht durchgängig an sein eigenes Diktum, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. So ist unter anderem im Zusammenhang mit dem *Geviert* von den *Göttern* bzw. *Göttlichen* die Rede.⁴¹⁶ Der christliche Begriff von Gott, mit dem Heidegger sehr vertraut ist, fällt für den Denker in den Bereich metaphysischer Vor- und Darstellungsmuster und die „Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität (...) ihre Kraft einbüßen und nichtig werden“ (HW 221). Im Geviert sind dagegen die Göttlichen, als elementarer Bestandteil des ereignenden Spiegelns von Welt neben den Sterblichen, der Erde und dem Himmel positioniert. Die jeweiligen Komponenten dieses Welt-Spiels spiegeln dabei sowohl das Wesen der anderen, als auch das eigene gegenüber den anderen und für sich selbst bezüglich und innerhalb der Vierheit wider. Dieser Beziehungs- und Ordnungszusammenhang mag an ein mythisches Weltbild griechischer Provenienz erinnern, muss aber im Gesamtkontext der Seinsfrage geortet werden.⁴¹⁷ Dass es für Heidegger primär dem nachzudenken gilt, wie die Frage nach dem Sein richtig gestellt, bzw. auf welche Weise die Topologie des Seins erörtert zu werden vermag, zeigt sich auch in seiner Einstufung und -ordnung der angesprochenen Themenbereiche im *Humanismusbrief*:

⁴¹⁶ Vgl. schon Kap. 4.2. *Der Satz vom Grund*

⁴¹⁷ Hierbei ist etwa auf Hesiods *Theogonie* zu verweisen. Heidegger kommt auch selbst im *Seminar von Le Thor* auf Hesiod zu sprechen und erblickt dabei das Thema der „Miteinanderzugehörigkeit“ (GA 15, 276).

„Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort »Gott« nennen soll“(WM 351).

Somit legt Heidegger gewissermaßen ein Rang- und Bezugsverhältnis dar, das die Dimension und Bedeutung des Seinsdenkens unterstreicht: *Sein – Heiliges – Gottheit – Gott* (bzw. *Götter*).⁴¹⁸ Da dieses Denken auf eine *andere, ursprünglichere* bzw. *anfänglichere* Ebene vorstoßen soll, kann es gemäß Heideggers genuinem Selbstverständnis weder „theistisch“ noch „atheistisch“⁴¹⁹ aufgefasst werden. Die Ursache dafür liegt in der Sache selbst, denn sie beruht nicht etwa auf einer „gleichgültigen Haltung“, sondern auf den Grenzen, „die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar (...) durch die Wahrheit des Seins“(WM 352).

Um entsprechend nach Gott fragen zu können, muss das Denken zunächst in jene Dimension vordringen, die Heidegger auch als „Nähe zum Sein“(WM 338) umschreibt. Denn erst in dieser „Heimat des geschichtlichen Wohnens“ könnte sich entscheiden, „ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann“(ebd.). Deshalb vermag nur im Rahmen des Seinsdenken dem begegnet werden, das zur „Überwindung der Heimatlosigkeit, in der nicht nur die Menschen, sondern das Wesen des Menschen umherirrt“(WM 339) fähig wäre.

Kann aber auf der von Heidegger anvisierten Ebene, die eine gemäße Verhandlung der Gottesfrage allererst ermöglicht, ein mystisches Modell verortet werden, das der in einer *unio mystica* vernehmbaren Dimension ähnelt oder gar gleicht, d. h. das jenseits des Seienden, des Denkens, Wollens und Wissens liegt? Es stellt sich deshalb die Frage, ob und inwiefern Heidegger das *Sein* als solches in dieser Richtung denkt und beschreibt und dieses somit zum möglichen Ziel einer Einung verabsolutiert zu werden vermag.

⁴¹⁸ Vgl. in diesem Sinne auch WM 338f.: „Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist.“

⁴¹⁹ Dies erklärt Heidegger auch explizit über sein Denken: „Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch“(WM 352).

4.3.3.2. Sein und Gott (II)

Das „Sein“ ist als Dreh- und Angelpunkt von Martin Heideggers philosophischem Weg zu erachten. Es gibt praktisch keinen Pfad in seinem gesamten philosophischen Schaffen, für den – wenn auch nicht immer explizit – die Frage nach dem Sinn von Sein, nach der Wahrheit des Seins oder nach dem Ort bzw. der Ortschaft des Seins nicht als ausgangs- und zielbestimmend zu verstehen ist. Was aber meint Heidegger mit „Sein“?

Um dieser Frage nachzugehen, ist zunächst festzuhalten, dass aus dem angeführten Grund die betreffenden Aussagen des Denkers weit gefächert und über sein gesamtes Oeuvre verstreut sind, weshalb hier keinesfalls eine Vollständigkeit der auffindbaren Aussage- und Deutungsmuster behauptet werden soll. Der Horizont der Analyse richtet sich nach zwei Grundstrukturen, die in Heideggers Skizzierungen des „Seins“ auffindbar und für den ausgegebenen Untersuchungsrahmen von zentraler Relevanz sind: Zum einen finden sich Momente von „negativen“ und zum andern von „positiven“ Beschreibungsversuchen.⁴²⁰

Zunächst sollen jene Bekundungen in den Blick genommen werden, in denen Heidegger vom *Sein* in *negativer*, d. h. zurückweisender oder verneinender Art spricht. So wird der Denker beispielsweise nicht müde zu erklären, das Sein dürfe nicht als Seiendes gedacht werden. Das *Sein* meint „keine seiende Beschaffenheit an Seiendem“ und „läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen“ (WM 306). Ferner ist Sein aber auch „nicht Gott und nicht ein Weltgrund“ (WM 331). Dennoch fragt Heidegger nach dem Sinn von Sein, versucht dessen Wahrheit zu sondieren oder dessen Ort bzw. Ortschaft zu erwägen. Auf diese oder jene Art soll *etwas* vom Sein in Erfahrung gebracht werden, um das humane Denken und Handeln damit in Beziehung bringen zu können. Allerdings gibt es im traditionellen Sinne kein *Wissen* über das Sein, denn es meint völlig anderes als alles bislang metaphysisch thematisierte. Das Denken der Metaphysik bezog sich nach Heideggers Auffassung stets auf Seiendes, das

⁴²⁰ Natürlich ist die genannte Zweiteilung nicht zu generalisieren, da auch diese, wie jegliche Kategorisierung des in Heideggers Sinne gedachten *Seins* ungemäß bleiben muss. Deshalb ist zu betonen, dass hiermit nur ein struktureller Zugang eröffnet werden soll, der die anvisierte Gegenüberstellung mit mystischen Motiven, zu ermöglichen vermag.

Sein dagegen befindet sich in ontologischer Differenz zum Seienden und blieb in dieser wesensgemäßen Dimension ungehört, ungedacht und unausgesprochen.

Heideggers Bemühen, das Sein von jedweder affirmativen Charakterisierung freizuhalten, verweist in Anbetracht des Untersuchungshorizontes unweigerlich auf Denkstrukturen der *Negativen Theologie*.⁴²¹ Ob sich darin freilich mehr als nur eine oberflächliche methodische Ähnlichkeit verbirgt, kann erst in einer konkreten Gegenüberstellung ausgemacht werden. Um einen entsprechenden Hintergrund zu schaffen, ist deshalb zunächst ein Blick auf die betreffenden Äußerungen eines Vertreters der *Negativen Theologie* zu richten.⁴²²

Der Mystiker (*Pseudo-*)*Dionysios Areopagita*⁴²³ hat im 5. Jahrhundert mit seinen beiden Schriften *Über die himmlische Hierarchie* (*De coelestie hierarchia*) und *Über die kirchliche Hierarchie* (*De ecclesiastica hierarchia*) eine gestufte Ordnung beschrieben, an deren Gipfel sich Gott befindet. Gemäß seiner Vorstellung steht Gott als das eigentliche Eine, in dem alle Trennungen aufgehoben sind und somit jegliche Entgegensetzungen koinzident⁴²⁴, an der Spitze aller möglichen Hierarchien. Durch einen gestuften Weg hindurch ist jener Punkt Ziel seiner Mystik, in dem Begriffs- und

⁴²¹ Auf eine Ähnlichkeit hinsichtlich Heideggers Kennzeichnung von *Sein* und Beschreibungsschemata von *Gott* in der *Negativen Theologie* wurde in der Heidegger-Forschung schon mehrmals verwiesen. Allerdings verblieben die jeweiligen Untersuchungen im Allgemeinen entweder bei Andeutungen oder setzten sich damit weitgehend innerhalb ihrer entsprechenden Analysehorizonte auseinander. So verweist Polt in seiner Analyse der *Beiträge zur Philosophie* darauf (vgl. Polt, R.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ein Sprung in die Wesung des Seins, in: Thomä, a.a.O., S. 184-194 (hier: S. 191)) Caputo macht in diesem Zusammenhang auf Analogien und Divergenzen zu Meister Eckhart aufmerksam (vgl. Caputo, a.a.O., v.a. S. 184f.); Köchler geht sogar so weit zu erklären, dass sich in Heideggers späten Texten, wenn der Begriff „Sein“ durch „Gott“ ersetzt werde, ein „konsistentes System der *negativen Theologie* auf seinsgeschichtlicher Grundlage“ darbiete (Köchler, H.: *Politik und Theologie bei Heidegger*, Innsbruck 1991, S. 49); Ullrich bezieht im Rahmen seiner „Ereignis“-Interpretation Heideggers Denken auf den „*Gott der 'negativen Theologie'*“ bei Dionysios Areopagita und Cusanus (vgl. Ullrich, W.: *Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*, München 1996, S. 85ff.).

⁴²² Als Vertreter der *Negativen Theologie* wurde *Dionysios Areopagita* für die nachfolgende Analyse ausgewählt, da er einerseits dem beschriebenen Hauptstrang philosophischer Mystik zuzurechnen ist (vgl. Kap. 2.1. *Etymologische und historische Betrachtung philosophischer Mystik*) und zudem – wie zu zeigen sein wird – wohl eine größtmögliche Vergleichbarkeit zu Denk- und Sprachmustern bei Heidegger aufweist.

⁴²³ Dionysios Areopagita wird im Folgenden mit jeweiliger Angabe von Kapitel und Absatz zitiert nach: Dionysios Areopagita: *Über die himmlische Hierarchie, Über die kirchliche Hierarchie*, hrsg. v. P. Wirth u. W. Gessel, übers. v. G. Heil, Stuttgart 1986; ders.: *Die Namen Gottes*, hrsg. v. P. & W. Gessel, übers. v. B.R. Suchla, Stuttgart 1988; Dionysios Areopagita: *De coelestie hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistolae*, in: Migne, J.-P.: *Patrologia Graeca*, Tomus 3, Paris 1857

⁴²⁴ Eine Aufnahme und Fortführung dieses Gedankens von Dionysios Areopagita ist sowohl bei Eckhart, als auch bei Cusanus zu beobachten, der den entsprechenden philosophie-historischen Begriff *coincidentia oppositorum* (Zusammenfall der Gegensätze) prägte.

Seinsebene, d. h. Denken und Sein in Gott zusammenfallen.⁴²⁵ Dionysios Areopagita versteht Denken – in Fortführung der neuplatonischen Konzepte von Plotin und Proklos – als aufsteigenden, den Menschen in seiner Gesamtheit bewegenden Gang. In der „Hierarchie“ sieht er die „heilige Stufenordnung, Erkenntnis und Wirksamkeit“⁴²⁶, die je nach Seinsrang auf dessen Vervollkommenheit ausgerichtet ist. So findet „jedes Mitglied der Hierarchie (...) die Vollendung darin, daß es seinem zuständigen Grade entsprechend zum Nachbild Gottes erhoben werde“, was freilich darin gipfelt, „zu einem Mitwirkenden mit Gott“⁴²⁷ zu werden.

In seinem Werk *De divinis nominibus* ermittelt Dionysios Areopagita eine Vielzahl möglicher Benennungen für *Gott*, die in der Bibel festgehalten sind und miteinander in Beziehung gebracht werden können. Indem er diese Termini und Formeln herausgearbeitet hat, wobei er freilich dennoch keine Vollständigkeit deklarierte, verwies er auf die immense Vielgestaltigkeit der Titulierungen bzw. Namen Gottes.

Gott ist für den Mystiker als „Ursache von allem“⁴²⁸ zu erachten, da alles auf seiner Emanation gründet, ohne dass er sich dabei jedoch seines Ganzseins entledigen würde. Die Einheit Gottes bleibt gewahrt, da er gleichzeitig als „Eines über dem Einen“⁴²⁹ zu denken ist. Für Dionysios Areopagita vermag Gott dementsprechend mit „jeglichem Namen“⁴³⁰ angesprochen zu werden und somit verortet er „auch alle Namen des Seienden“⁴³¹ in dieser Hinsicht für passend. Aber stets wenn sich bei dem Mystiker eine Feststellung über Gottes Wesen findet, folgt sogleich der Versuch einer Übersteigung bzw. Überhöhung derselben, worauf sich wiederum oft noch eine Transzendierungsbemühung dieser Bekundung anschließt. Auf diese Weise strebt der Mystiker an, jede vorgenommene Zuschreibung weitestmöglich über das Vorstellbare hinaus zu rücken. Somit soll anschaulich werden, dass keinerlei Attribution dem Wesen Gottes gerecht zu werden vermag, da dieser stets und an jedem Ort alles in sich eint. Und obwohl Gott außerhalb von allem steht, kann dennoch keine Aussage etwas nennen, das nicht in ihm vereint ist.

⁴²⁵ Zum Stufenweg in der Mystik Dionysios Areopagitas siehe schon *Kap. 2.1. Etymologische und historische Betrachtung philosophischer Mystik*

⁴²⁶ Dionysios Areopagita: *Über die himmlische Hierarchie*, III, 1

⁴²⁷ A.a.O., III, 2

⁴²⁸ Dionysios Areopagita: *Die Namen Gottes*, I, 7

⁴²⁹ A.a.O., II, 11

⁴³⁰ A.a.O., I, 6

⁴³¹ A.a.O., I, 7

Gottes Präsenz ist für Dionysios zwar in jedem Wort gegeben, aber um diese Verbindung darzulegen, bedarf es einer auf den Glauben gestützten Argumentation. Da Gott als Seiender – freilich als in „überwesentliche[r] Weise“⁴³² seiend – zu verstehen ist, vermag alles Seiende ursächlich auf ihn zurückgeführt zu werden. Obwohl sich also Gott einer Objektivierung entzieht, kann dennoch alles Seiende mit ihm in Bezug gebracht werden, da wiederum alles auf ihn als Ursache verweist. Somit gelingt es auch niemals mit Hilfe von Worten, Gott in seiner „überwesenheitliche[n] Unendlichkeit“⁴³³ adäquat zu benennen, obschon er gleichzeitig auf eine gewisse Weise *seiend* vorgestellt wird.

Heideggers Kennzeichnung des Seins stimmt mit der Gottes-Vorstellung Dionysios Areopagitas insofern überein, als beide darum bemüht sind, etwas überall und jederzeit Anwesendes, das aber zugleich und zunächst selbst verborgen bleibt, entsprechend zur Sprache und ins Denken zu bringen. Dieses „Etwas“ handelt und beschreibt der Mystiker aus dessen Beziehung zum Seienden heraus, während im Gegensatz dazu Heidegger darauf zielt, das Sein nicht als Seiendes oder als Grund des Seienden zu denken. Wo Dionysios Areopagita seine Argumentationslinie bezüglich des Ursächlichkeitsverhältnisses zwischen Gott und Seiendem letztendlich auf den Glauben stützt, gibt es bei Heidegger, was dies anbelangt, keine Glaubensfrage. Das Sein „ist“ und es steht nicht in einem kausal-begründenden Verhältnis zum Seienden. Der Gott der Negativen Theologie gilt zwar als Ursache des Seienden, wird aber immer wieder als übergeordnetes und nicht-transzendierbares Jenseitiges beschrieben. Und auch Heidegger nennt das Sein schon in *Sein und Zeit* „das transcendens schlechthin“ (SuZ 28).⁴³⁴ Wie bei Dionysios Areopagita das Wesen Gottes, so ist auch für Heidegger „das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar“ (GA 65, 460). Das Sein aber vermag in seiner jeweils geschicklichen Form benannt zu werden, wobei sich jedoch nur der ereignete, d. h. der gerade anwesende Modus des Seins zeigt. Der Mystiker denkt Gott in seiner Wirklichkeit als unendlich und somit auch ohne Seiendes existent. Steht es um Heideggers *Sein* ebenso? *Ist* das Sein auch, ohne dass Seiendes ist?

⁴³² A.a.O., II, 11

⁴³³ A.a.O., I, 1

⁴³⁴ Vgl. ebenso SvG 135f.

Im *Nachwort* zur vierten Auflage von »*Was ist Metaphysik?*« schrieb Heidegger im Jahre 1943 folgendes: „...zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein.“⁴³⁵ Für die fünfte Auflage (1949) wurde nicht nur eine *Einleitung* vorangestellt, sondern diese Passage leicht, aber doch entscheidend verändert. So heißt es bis heute an dieser Stelle, zur Wahrheit des Seins gehöre, „daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“(WM 306).⁴³⁶ Die ursprüngliche missverständliche Formulierung sollte vermutlich lediglich veranschaulichen, dass Seiendes auf die Gabe des Seins angewiesen ist und nicht etwa umgekehrt. Die Korrektur Heideggers macht jedoch unmissverständlich klar, dass das Sein nicht zu einem Absoluten hypostasiert werden darf, da es eben „nie“ ohne das Seiendes ist.⁴³⁷ Im Gegensatz zum Gottes-Bild der Negativen Theologie wird dem Sein bei Heidegger nicht der Status der Unendlichkeit verliehen. Der Philosoph macht deutlich, dass „das Sein selbst im Wesen endlich ist“(WM 120) und somit können ihm auch nicht unendliche Qualitäten zugeschrieben werden, wie es gegenüber Gott bei Dionysios Areopagita geschieht.

Das Sein zeigt sich zwar in einem je anwesenden Modus, was Heidegger als *Ereignis* denkt und was wiederum jeweilige Charakterisierungen zulässt, im Ganzen aber bleibt es an sich trotz dieser Präsenz sprachlich uneinholbar. Der Mystiker Dionysios Areopagita ringt darum, Gott zwar in Beziehung zu Seiendem, aber dennoch als übergeordnet und unendlich zu beschreiben. Demgegenüber richtet sich Heideggers Bemühung darauf, das Sein weder im Vergleich zu Seiendem, noch auf irgendeine Weise vom Seienden her zu denken.

Im Horizont des Seinsdenkens vermögen deshalb „Sein“ und „Gott“ nicht gleichgesetzt zu werden, wie auch Heidegger selbst mehrfach ausdrücklich hervorhebt. Wie die bereits oben zitierte Antwort Heideggers auf die Frage nach einer möglichen Identischsetzung von beidem bereits andeutete, erachtet der Denker Theologie und Seinsdenken als verschiedenartige, ja sogar unvereinbare Bereiche. Das Sein befindet sich aus

⁴³⁵ Vgl. WM 306 (Anm.); Hervorhebung hier und im folgenden Zitat vom Verfasser

⁴³⁶ Natürlich blieb diese Veränderung im Text nicht unbemerkt, vermutlich war Max Müller der erste, der den Bedeutungswandel ansprach; vgl. Müller, M.: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, S. 50; in diesem Sinne auch: Löwith, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, 2. Aufl., Göttingen 1960 (erstmalig 1953), S. 40ff.

⁴³⁷ Zu Recht ortet Caputo hierin auch eine wesentliche Differenz zum Gottes-Denken Meister Eckharts, der Gott „sehr wohl völlig unabhängig von der Kreatur fortbestehend“ als „eine Art *ens separatissimum*“ begreift (Caputo, a.a.O., S. 184; Übersetzung vom Verfasser).

diesem Grunde aber gegenüber Gott nicht in einer *übergeordneten* Position, sondern muss vielmehr jenseits von Glauben und Unglauben gedacht werden.

Ein theologischer Versuch, durch philosophischen Sprachgebrauch und mit Hilfe philosophischer Denkstrukturen das Wesen Gottes zu erforschen, ist in Heideggers Auffassung unangemessen. Auf diese Weise wird Gott zum Objekt der metaphysischen Vorstellungswelt, da er stets als Seiendes verhandelt, bzw. in Entsprechung zum Seienden geortet und dargestellt wird. Wenn sich folglich Heideggers Vorgehensweise zur Benennung und Verortung des *Seins* mit Mustern und Strategien der Kennzeichnung *Gottes* in der Negativen Theologie überschneidet, so darf darüber nicht aus den Augen verloren werden, dass die beiden Denkwege sowohl in ihren Ausgangsbedingungen als auch in ihren Zielbestimmungen deutlich divergieren.

4.3.3.3. Denken und Sein

Nachdem die Erörterung von Heideggers *Negativ*-Bestimmungen des „Seins“ eine Analogie zur Negativen Theologie offenbart haben, stellt sich nun die Frage, wohin seine diesbezüglich als *positiv* einzuordnenden Aussagen weisen? Können Sprachmuster wie die Verwendung von Paradoxa, Tautologien und Metaphern als Belege für mystische Dimensionen in Heideggers Seinsdenken dienen? Oder sind die entsprechenden Sprachfiguren des Denkers zwar gelegentlich *dunkel*, im Sinne von *undurchsichtig* oder *rätselhaft*, ihrerseits aber auf andere Denkbahnen ausgerichtet, als dies beim Gebrauch dieser sprachlichen Formen in der Mystik der Fall ist?

Wenn die philosophische Mystik den Versuch unternimmt, etwas mit Hilfe von Worten zu beschreiben, was jedoch jenseits von Sprechen und Denken liegt, was aber zugleich als anvisiertes und auch erreichbares Ziel ausgegeben wird, so beruht das Problem in der *Sache* der Mystik selbst. Um dem eigentlich unbenennbaren Ziel – der *unio mystica* – Ausdruck verleihen zu können, versuchen Mystiker immer wieder mit Hilfe der genannten Konstruktionen zumindest in die Richtung dieser jenseits von Subjekt-Objekt-Relationalität liegenden Einswerdung zu deuten. Die Sprach- und Formulierungsnot beruht dabei folglich auf dem Bestreben, innerhalb sprachlich-

denkerischer Begrifflichkeit, die selbst wiederum durch Zweiheit konstituiert wird, auf einen Weg zu weisen, der diese relationale Differenz übersteigen und zu einer Einheit führen soll.

Um den Terminus „Sein“ im Gesamthorizont von Heideggers Denkens verorten zu können, ist es von zentralem Belang festzuhalten, dass er seinen Begriff von „Sein“ in und durch Gegenüberstellung zu demjenigen der traditionellen Metaphysik positioniert und konturiert.⁴³⁸ Während die Metaphysik nach Heideggers Befund stets und nur „das Sein des Seienden“ bzw. „das Seiende in seinem Sein“ im Auge hat, versäumt sie es gleichzeitig „das Sein als solches“ zu bedenken, sowie „den Unterschied beider“ (WM 322), d. h. die ontologische Differenz von Sein und Seiendem. Wie bereits erörtert wurde, wird gerade in Heideggers Spätphilosophie „Sein“ überwiegend im Zusammenhang mit Wahrheit als Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) verhandelt. In Folge des Geschehens von Ent- und Verbergung entstanden zu jeweiligen geschichtlichen bzw. seinsgeschichtlichen Epochen auch je verschiedene Verständnisse des Seins qua Sein des Seienden. Diese den differierenden Perioden der Metaphysik-Geschichte gemäßen Deutungen des Seins drücken folglich nur Varianten des Seins des Seienden aus, wobei diese Heidegger zufolge wiederum auf dem Sein als solchem bzw. dem Schickungs- und Entzugs-Prozess basieren. Somit nennt Heideggers Begriff von „Sein“ die Umrahmung, die den Gang dieser Entbergung versammelt und aus dem das jeweilige metaphysische Denken entspringt. Die bisherige Philosophie besitzt nach dieser Auffassung keine Kenntnis von jener Geschehens-Dimension, da das Sein sich selbst im Ereignen des jeweiligen Seins des Seienden entzieht. Die Metaphysik wird deshalb von Heidegger als *Seinsvergessenheit* gebrandmarkt. Das „Sein“ blieb in der Geschichte metaphysischen Denkens – und dies umfasst für Heidegger die gesamte philosophische Tradition nach den vorsokratischen Anfängen – ungedacht und unausgesprochen. Damit offenbart sich aber auch zugleich das Dilemma des Heidegger'schen Unternehmens: Wie vermag etwas bedacht und angesprochen zu werden, das in der kompletten Tradition abendländischer Philosophie nicht verhandelt wurde?

⁴³⁸ Zu diesem Problemfeld vgl.: Bucher, A.J.: Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik, Bonn 1972

Da Heidegger seinen Begriff von „Sein“ in Opposition zu den verschiedenen Ansätzen metaphysischer Denkungsart lokalisiert und skizziert, kontrastiert auch seine Sprechweise mit dem konventionellen Vokabularium, was zugegebenermaßen bisweilen zu eigentümlich erscheinenden Formulierungen und Neologismen führt. Aber gerade aus dieser sich den tradierten Denk- und Sprachschemata widersetzenen Haltung heraus, versucht der Denker seine genuine Kennzeichnung von „Sein“ zu konturieren.

Aus der angesprochenen Not, sich nicht auf den Sprachschatz der philosophischen Tradition berufen zu können (und zu wollen), entwickelt Heidegger verschiedene Strategien, um auf sprachliche Art sein Denken von Vor- und Verstellungen zu befreien, die durch die Prävalenz metaphysischer Sprech- und Denkmuster entstanden sind. Aus diesem Grunde verwundert es auch nicht, dass sich bei Heidegger wiederholt tautologische und paradoxe Ausdrucksweisen finden, wenn er versucht herkömmliche Denkmuster zu durchbrechen und andere, begrifflich wie denkerisch *unbetretene* Denkwege zu eröffnen.⁴³⁹

Zum einen zielen solche Sprachfiguren sicherlich darauf, sich der Begrifflichkeit der philosophischen Tradition und den damit unumgänglich einhergehenden Vorstellungs- und Verweisungszusammenhängen zu entziehen. Zum anderen treten damit aber wiederum auch aufs Deutlichste immanente Skizzen seiner genuinen Denkbewegungen hervor. Wenn der Denker sich etwa darüber auslässt, dass *die Lichtung lichtet*⁴⁴⁰, *das Ereignis ereignet*⁴⁴¹, *das Ding dingt*⁴⁴², *die Welt welter*⁴⁴³, *das Nichts nichtet*⁴⁴⁴ und so weiter, dann will er damit nicht nur die Unzulänglichkeit bisheriger Erörterungs- und Ausdrucksweisen verdeutlichen. Vielmehr kommt in derartigen Formulierungen zumal der spezifische Charakter und die Eigenbezüglichkeit der von Heidegger eruierten Geschehensdimension zum Ausdruck. In diese Richtung weist der Denker ebenfalls,

⁴³⁹ Dass der Philosoph dabei nicht durchgängig konsequent zu bleiben vermag, d. h. dass auch Heidegger selbst mit den Unwägbarkeiten einer zweitausendjährigen metaphysischen Denk- und Sprachtradition ringt und gelegentlich in ihre Beschreibungsmuster zurückfällt, wird beispielsweise dadurch belegt, wenn er sich dazu hinreißen lässt, die Lichtung als „seiender als das Seiende“ (HW 40) oder das Sein als „wesenhaft weiter denn alles Seiende“ (WM 331) zu charakterisieren. Andererseits ist zuzugestehen, dass auch negativen, paradoxalen, tautologischen und metaphorischen Kennzeichnungen des „Seins“ stets einen Anklang von sprachlicher Kontrastierung, d. h. von Subjekt-Objekt-Relation innewohnt.

⁴⁴⁰ Vgl. u.a.: HW 39f.; EHD 56; VA 268

⁴⁴¹ Vgl. u.a.: US 261; ZSD 23f.

⁴⁴² Vgl. u.a.: VA 173

⁴⁴³ Vgl. u.a.: VA 172

⁴⁴⁴ Vgl. u.a.: WM 114 und 144f.

wenn er bezüglich des Seins folgende Feststellung macht: „Doch das Sein – was ist das Sein? Es »ist« Es selbst“(WM 331).

In gleicher Hinsicht wie diese tautologischen Figuren artikulieren auch paradoxe Beschreibungsmuster Heideggers Abkehr und Abwehr von bekannten paradigmatischen Rastern der philosophischen Tradition. So gilt ihm das Sein einerseits als „das Nächste“, wobei andererseits „die Nähe (...) dem Menschen am fernsten“(WM 331) bleibt. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für eine solche Abgrenzung zeigt die paradoxe Charakterisierung, die Heidegger in seiner Freiburger Vorlesung über *Grundbegriffe* im Sommersemester 1941 vornimmt und in diesem Zusammenhang „Leitworte für die Besinnung auf das Sein“⁴⁴⁵ formuliert:

„Das Sein ist das Leerste und das allem Gemeinste.
Das Sein ist das Verständlichste und das Abgegriffenste.
Das Sein ist das Verlässlichste und das Gesagteste.
Das Sein ist das Vergessenste und das Verzwingendste.
Zugleich aber:
Das Sein ist der Überfluß und die Einzigkeit.
Das Sein ist die Verbergung und der Ursprung.
Das Sein ist der Ab-grund und die Verschweigung.
Das Sein ist die Er-innerung und die Befreiung“(GA 51, 68).

Diese Aufzählung hebt durch ihre paradoxal-negierende Gestalt die völlige Andersartigkeit des Seins bzw. dessen *Negativität* hinsichtlich traditioneller philosophischer Darstellungs- und Charakterisierungsmöglichkeiten hervor. Im Gegensatz zum „ersten Anfang“, dem die Geschichte der Metaphysik mit ihrer „Leitfrage“ nach der „Seiendheit“ („was ist das Seiende?“) folgte, sucht der „Übergang in den anderen Anfang“ Heideggers, seinen Ausgang in der „Grundfrage“ nach der „Wahrheit des Seins“(GA 65, 171) zu nehmen. Deshalb geht der Denker dazu über, das „Sein“ von denkerischen und sprachlichen Okkupationen zu befreien.

Da sich das metaphysische Denken auf das Sein des Seienden richtete, gewann die *Essenz* Vorrang gegenüber der *Existenz*.⁴⁴⁶ Wurde im anfänglichen griechischen Denken, etwa bei Parmenides oder Heraklit, noch jenes bedacht, das dem Seienden erst sein jeweiliges Sein ermöglicht, so begann in Heideggers Augen mit Platon und Aristoteles die Abkehr von dieser Besinnung und der Weg zu einem

⁴⁴⁵ Vgl. GA 51, 49ff.

⁴⁴⁶ Vgl. WM 328

vergegenständlichend-vorstellenden Denken wurde einschlagen. Da nun das Sein in einem nicht-metaphysischen Sinne verhandelt werden soll, strebt der Denker danach auch den Begriff selbst sprachlich von üblichen Darstellungsweisen zu distanzieren. Dies geschieht unter anderem, indem Heidegger gelegentlich die veraltete Schreibweise „Seyn“⁴⁴⁷ reaktiviert und sogar für kurze Zeit dazu übergeht, den Begriff in durchgestrichener Form festzuhalten: ~~Sein~~. Dabei soll durch die „kreuzweise Durchstreichung“ jene „fast unausrottbare Gewöhnung, das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen zukommendes Gegenüber vorzustellen“ (WM 411) abgewehrt werden.

Wenn von Seiendem ausgesagt wird, dass es *ist*, so verlangt das anders zu denkende Sein auch eine entsprechend unterschiedene Bezeichnung für sein *Tun*. Dazu dient dem Denker das alte Verbum „wesen“, welches verdeutlichen soll, dass „Sein“ nicht in der Form wie Seiendes „ist“ und auch nicht in der Art und Weise des Seienden gedacht zu werden vermag. Das Seiende *ist*, um das Sein dagegen von dieser Prädikation freizuhalten spricht Heidegger von der „Wesung des Seins“ (GA 65, 286), d. h. es *west* und gibt An- und Abwesen.⁴⁴⁸

Die Sprache selbst ist für Heidegger der Raum in dem sich das Sein in je verschiedener Weise erfahren lässt. Das Sein *anfänglicher*⁴⁴⁹ zu denken beinhaltet folglich auch, es in einer gemäßeren Diktion zu verhandeln.⁴⁵⁰ Wenn der Denker in gleichsam *metaphorischer*⁴⁵¹ Rede die Sprache als „Haus des Seins“⁴⁵² darlegt, so rückt er dadurch

⁴⁴⁷ Vgl. hierzu etwa GA 65, GA 70, GA 75

⁴⁴⁸ Vgl. u.a. ZSD 72: „Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.“; GA 65, 288: „Geschehnis der Wahrheit des Seyns, das ist Wesung; nicht und nie somit eine noch dem Seyn wieder zukommende oder gar über ihm an sich bestehende Seins-weise.“

⁴⁴⁹ Zum *anfänglichen Denken* vgl. GA 65, 260

⁴⁵⁰ Aus diesem Hintergrund heraus wird auch auf Heideggers Vorliebe für die *ursprünglicheren* Sprachen zurückverwiesen, die er beispielsweise bei den Vorsokratikern ortet oder die in älteren und in erster Linie *ländlichen* deutschen bzw. mittelhochdeutschen Ausdrücken zutage tritt. (Vgl. hierzu etwa HW 280: „Wir sagen noch auf dem Lande“; „Unsere ältere und reichere Sprache“)

⁴⁵¹ Wenn hier von „metaphorischen“ Beschreibungen bei Heidegger die Rede ist, dann widerspricht das zwar streng genommen seinem Anliegen, einen von metaphysischen Bezügen unverstellten und freien Blick zu gewinnen und eben keine tradierten Skizzen zum Vergleich heranzuziehen. Der Gefahr, dass dadurch gerade Heideggers genuine Denkfiguren auf eine metaphysische Ebene *übertragen* werden, sind wir uns durchaus bewusst. Dennoch sind Heideggers Werke voll von Formulierungen, die einen Gedanken „anderswohin tragen“ (*meta-phérein*), d. h. mit anderen Beschreibungen (eben auf *metaphorische* Weise) zu verdeutlichen versuchen. In diesem Zusammenhang sind etwa auch die „Lichtungs“-Metapher, das *Spiegel-Spiel des Gevierts* oder die *Rose in Der Satz vom Grund* zu sehen. Zudem darf und muss eine Untersuchung, die sich nicht nur innerhalb vorgezeichneter Denkbahnen bewegen will, die Aussageebenen von Heideggers spezifischen Beständen miteinander in Beziehung setzen können.

⁴⁵² Vgl. US v.a. 13ff., 267; WM 313ff.

aus einer anderen Richtung die Dimension der *Lichtung* ins Blickfeld, in der Seiendes als Seiendes und das Sein in je geschicklichen Modi im Spannungsverhältnis von Ent- und Verbergung gelichtet werden.

Die jeweilige Form, in der das Sein angesprochen zu werden vermag, ist als Ereignis vom Sein selbst gegeben, d. h. die Modalitäten dieses Hauses sind durch das jeweilig ereignete Sein bestimmt. In der Metaphysik blieb die „anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein“ unbeachtet, sie blieb „verborgen“ (WM 318). Durch die „überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache“, durch diesen „Sprachverfall“ (ebd.) wurde die darin zu ortende Zugehörigkeit zum Sein zugunsten einer anthropozentrischen Bestimmung von Sprache vergessen. Die Sprache verödete somit nach Heideggers Auffassung zum vermeintlichen „Instrument der Herrschaft“, das dem humanen „Wollen und Betreiben“ (WM 318) unterliegt. Um aber wieder zu einem wesensgemäßen Sprechen zu finden, d. h. um das Haus des Seins auf die dem Wesen des Menschen entsprechende Weise zu bewohnen, bedarf es des *hörenden* Denkens, d. h. des „erhörenden und erblickenden Entsprechens“ (SvG 144). Wie bereits das Ereignis-Denken Heideggers aufzeigte, skizziert dieser das humane Denken als eine Art *Resonanzkörper*, denn das „Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das unausgesprochene Wort des Seins zur Sprache“ (WM 361). Die andere Seite dieser Wechselbeziehung nennt das „Hören“ als „das zurückhaltende Zuvorkommen eines Vorsagens, das dem Ungesagten das zu-Sagende ent-sagt“ (DE 85).

Im *Zusammengehören* von Sein und Mensch sind somit zumal zwei Aspekte auszuloten: Zunächst ist auf den „Sinn des Gehörens vom Zusammen“ her verwiesen, d. h. der Mensch ist „zugeordnet und eingeordnet in die Ordnung eines Zusammen“ (ID 16). Aber neben diesem integrativen Moment, das auf eine vermeintlich schon bestehende Ordnung verweist, kann das *Zusammen* auch vom *Gehören* her erfahren werden. Indem der Mensch auf das Sein hört, sich diesem hingibt und somit gewissermaßen *gehorsam* wird, *gehört* er auf diese Weise auch diesem: „Wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen *gehören*“ (VA 207). Dieses „denkende Hören“ (SvG 156) besinnt sich bewusst auf das Gehörte und bedenkt es eigens, es *gehört*, indem es sich auf das Sein einlässt.⁴⁵³

⁴⁵³ Zur *akustischen* und *optischen* Auf- und Vernahme vgl.: Halder, A.: Bild und Wort. Zur Frage des religiösen Sprechens als Geschichte, in: Casper, B. (Hrsg.): Phänomenologie des Idols, Freiburg/München 1981, S. 65-105

In jedem Wort wird das Sein zur Sprache gebracht. Und obgleich sich dadurch in jedem Wort das Sein offenbart, bleibt es dennoch unmöglich, auf gemäße Weise *über* das Sein zu sprechen. Wenn Heidegger selbst philosophiert, dann geschieht dies unumgänglich innerhalb sprachlicher Strukturen. Die Sprache selbst stellt aber nicht nur die äußere Gestalt seines Denkens dar, sondern wird zugleich zu dessen Thema. Deshalb darf auch sie nicht „zu einem Gegenstand“ stilisiert werden, indem „*über* die Sprache“ gesprochen wird, vielmehr sucht der Denker ein „Sprechen *von* der Sprache“(US 149). Noch schärfer gewendet: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht“(SvG 161). Das Haus des Seins auf gemäße Art zu bewohnen, d. h. zu einem wesensgemäßen Sprechen zu gelangen, vermag der Mensch nur durch ein erblickend-hörendes Denken. Bevor der Mensch folglich in dieser Weise zu sprechen vermag, muss die Bereitschaft erwachsen, „vom Sein sich wieder ansprechen [zu] lassen“(WM 319). Dies kann nach Heideggers Befund nur *im* Denken und *als* Denken stattfinden.

Solches Denken ist für Heidegger stets in Form einer zweigliedrigen Geschehenseinheit als „Denken des Seins“ zu erfassen. Dabei sind beide Momente der Denkbewegung in ihrem prozessualen Zu- und Auseinander versammelt:

„Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört“(WM 316).⁴⁵⁴

Indem das *Denken des Seins* als *Genitivus Objectivus* und zugleich als *Genitivus Subjektivus* verstanden werden muss, umzirkelt Heidegger mit dieser Formel den Bedingungs- und Bewegungsrahmen humanen Verstehen-Könnens und Wirklich-Seins. Als *Gabe* des Seins eröffnet das Denken Möglichkeiten der Erörterung von Selbst- und Weltverhältnissen. Diese Schickung des Seins eigens zu bedenken, sie als solche bewusst zu machen und somit dem Sein zur Sprache zu verhelfen, bildet die Aufgabe, die dem humanen Denken somit überantwortet wird. Beide Aspekte sind zwar als Bedingungs- und Prozess-Einheit zu verstehen, verweisen aber auf eine oszillierende Bewegung zwischen humanem Denken und Sein, die letztlich unabschließbar und

⁴⁵⁴ Vgl. hierzu auch Heideggers Ausführungen in *Der Spruch des Anaximander*: „Aber das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken entsteht nicht. Es ist, insofern Sein west“(HW 352).

uneinholbar verbleiben muss. Der Weg-Charakter dieses Denkens zeigt sich in der Aufnahme und Intensivierung der Bewegung selbst und nicht im Erreichen eines Zieles, wie etwa dasjenige der Einswerdung in der philosophischen Mystik. Das Denken des Seins ist für Heidegger ein „Weg, der kein Heilsweg sein will und keine neue Weisheit bringt“(VA 177).⁴⁵⁵ Das eingeforderte „künftige Denken“ vermag deshalb auch niemals „die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens“(WM 364) zu werden.

Wie durch den gesamten Gang der bisherigen Erörterung deutlich wurde, divergiert Heidegger sowohl im Ausgangs- als auch im Bestimmungsort seines Seins-Denkens von denjenigen, die in der philosophischen Mystik vorgegeben bzw. anvisiert werden. Trotz unbestreitbarer Analogien und gelegentlichen Annäherungen an mystisches Gedankengut in inhaltlicher wie auch sprachlicher Hinsicht, verbleibt eine unüberbrückbare Distanz zwischen *Einswerdung* in der Mystik und dem Weg in die *Nähe* des Seins in Heideggers Denken.

Durch die Konzepte *Lichtung* und *Ereignis* legt der Philosoph in *positiver* Verfahrensweise die Dimension des Seinsdenkens dar. In den durch die *Lichtung* und das *Ereignis* prozessual gedachten Grund- und Rahmen-Dispositionen allen Präsent- und Wirklich-sein-Könnens artikuliert sich bei Heidegger der letztfassbare und -darstellbare Horizont des Denkens. Als unüberholbare Geschehens- und Dimensions-Grenzsteine verleihen beide Konzeptionen zugleich dem Sein selbst als letztlich uneinholbarer Offenheit Ausdruck. In der Perspektive des Entbergungs-Verbergungs-Geschehen verweist dieses offene Wesen des Seins zumal auf die Unentschiedenheit gegenüber potentieller Letztbestimmungen. Dies stellt im Denken Heideggers aber keine unerledigte oder noch ausstehende Frage dar. Vielmehr ist die Unentscheidbarkeit von möglichen Gesamt-, Ziel- und Endbestimmung an sich im Rahmen des Heidegger'schen Seinsdenkens als Befund eigener Güte zu betrachten. Das Wesen des „Seins“ als Offenheit zu denken, mündet bei Heidegger somit auch nicht in einen verfügbaren und erreichbaren Endpunkt, sondern verweist auf die Prozessualität selbst. Der Weg Heideggers mag auf die „Nähe zum Sein“(WM 337) gerichtet sein, aber als *Unterwegssein* bleibt er selbst das Ziel.

⁴⁵⁵ Das Zitat stammt aus dem als *Nachwort* dem Vortrag *Das Ding* beigegebenen *Brief an einen jungen Studenten* (Buchner), den Heidegger am 18.6.1950 verfasste (VA 176-179).

5. Schluss

„Keiner der Götter philosophiert oder begehrt weise zu werden. Er ist es nämlich.
Noch philosophiert ein anderer, wenn er weise ist.“
(Platon: Symposion, 204a)

5.1. Resümee

Martin Heidegger hat schon in jungen Jahren das Denken Meister Eckharts zu schätzen gelernt. Obwohl er damals eine direkte Auseinandersetzung mit den Lehren des mittelalterlichen Mystikers zur Perspektive künftiger Überlegungen erhob, liegt kein Werk vor, das eine solche philosophische Unternehmung bezeugen würde.⁴⁵⁶ Natürlich mag dafür auch Heideggers persönliche Entwicklung mitverantwortlich zu machen sein. Es finden sich nichtsdestotrotz zahlreiche Verweise und Bezugnahmen auf Eckhart in Heideggers Oeuvre. Andere Vertreter philosophischer Mystik treten dort zwar ebenfalls in Erscheinung, werden jedoch überwiegend am Rande der jeweiligen Untersuchungen gestreift und ihre genuinen Positionen fließen dabei entweder nur stark verkürzt oder überhaupt nicht in den Gedankengang Heideggers ein. Meister Eckhart stellt somit eine Ausnahme dar. Nicht nur, dass Heidegger ihn bereits in einer frühen Phase seines Schaffens für sich entdeckt hatte, Eckhart wurde in späteren Jahren zu einem nicht zu unterschätzenden Bezugspunkt im Denken des Philosophen.

Eine bedeutende Wegmarke dieser Beziehung stellt das Motiv der *Gelassenheit* dar. Dieser Begriff, dessen heutige umgangssprachliche Bedeutung von *innerer Ruhe* und *Unerschütterlichkeit* noch immer auf seinen mystischen Ursprung und die Verwandtschaft zu den griechischen Konzepten der *apatheia* und der *ataraxia* verweist, steht sowohl für einen klassischen Pfad der mittelalterlichen Mystik Eckharts, als auch für eine zentrale Denkfigur in der Philosophie Heideggers. Dessen Auslegung, bei der

⁴⁵⁶ Obgleich die Veröffentlichung der Martin Heidegger-Gesamtausgabe noch andauert, lässt deren Abschlussplanung den Schluss zu, dass auch in den noch ausstehenden Teilen der Publikationen aus dem Nachlass keine derartige Erörterung zum Vorschein kommen wird. Dies verwundert umso mehr, als Heidegger auch in privaten Gesprächen wiederholt die enorme Bedeutung unterstrichen hat, die der Dominikaner für seinen eigenen denkerischen Weg eingenommen hatte (vgl. hierzu etwa: Schürmann, R.: Heidegger and Meister Eckhart on Release, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), Pittsburgh 1973, S. 95-119, S. 95; Welte, B.: Erinnerung an ein spätes Gespräch, in: Neske, G. (Hrsg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, S. 249-252; ders.: *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg i. B. 1979, S. 5).

Eckhart'schen Gelassenheit handle es sich um ein Fahrenlassen des humanen Eigenwillens zugunsten eines göttlichen Willens, erweist sich als haltlos. Denn diese Interpretation nimmt den mystischen Gang nur eingeschränkt wahr, indem nur der erste Schritt des Weges herangezogen und als Gesamtbild angesprochen wird. Heidegger bemüht sich, seinen eigenen Entwurf in Abstoßung von der Eckhart'schen Konzeption auf einer anderen Denkbahn zu positionieren. Die eigentliche Differenz zwischen den beiden Gelassenheits-Motiven liegt aber nicht in ihrem Verhältnis zum Willen, sondern in ihrer Beziehung zu Denken und Sprache. Der Mystiker spricht von *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* und *Armut* und deutet in seinen Reflexionen zugleich auf eine Möglichkeit, über diese „nur“ gedachten und mit Worten umschriebenen Motive hinauszugehen, um am Ende des Weges die *unio mystica* zu erreichen. Heideggers Skizze sieht hingegen keine derartige Selbstübersteigung vor. Sein *Gelassenheits*-Weg ist weder auf eine Verabschiedung des *rechnenden*, noch auf eine totale Vorherrschaft des *anderen* Denkens ausgerichtet. Auf dem Hintergrund seines Verständnisses von *Technik* erhellt sich die primäre Intention: Als ausgleichendes Gegengewicht zu der gegenwärtig vorzufindenden einseitigen Bestimmung des humanen Zu- und Umgang mit Welt und Wirklichkeit, soll wieder ein wesensgemäßeres Denken zu seinem Recht kommen. Das Wesen des Menschen ist durch das *Ge-stell* bedroht, aber ein gelassenes Denken kann nach Heideggers Auffassung dem zunehmenden Schwund an bodenständiger Heimatlichkeit entgegenwirken. Der anvisierte Pfad ist nicht auf Aufhebung der technisch-rechnenden Denkart aus und mündet auch nicht in deren Ablehnung, sondern in ein gleichzeitiges *Ja und Nein* zur Technik. Diese Gelassenheit will sich nicht dem Strom der technischen Welt entgegenstellen oder entziehen, sie will vielmehr verhindern, dass der Mensch sich vollends im Strudel der Machbarkeiten verliert. Heideggers Konzept verkörpert ein Streben nach einer besseren, weil wesensgemäßeren Möglichkeit humanen Präsent- und Wirklich-Seins. Als Gedanke und sprachliche festgehaltene Reflexion bleibt *Gelassenheit* ein Weg, der im *Unterwegs-Sein* selbst seine Bestimmung hat. Nehmen wir die Spekulationen Meister Eckharts ernst, dann besteht kein Zweifel daran, dass sein *Gelassenheits*-Weg über den Heideggers hinaus führt. Dieser mystische Gang ist auf ein Ziel gerichtet und erhält erst dadurch seinen Sinn. An seinem Ende die Vereinigung zu verwirklichen, ist dasjenige, worauf es Meister Eckhart ankommt.

Heideggers Befund, dass eine *Umwendung* des Denkens notwendig ist, bestimmt auch seinen Erörterungsgang in der Vorlesung *Der Satz vom Grund*. Vom Leibniz'schen *principium reddendae rationis sufficientis*, dem Satz vom zuzustellenden zureichenden Grund ausgehend, vernimmt er die Stimme des Seins. In seiner Lesart kommt jener Klang zu Gehör, der den Grundsatz als Zeugnis des Zusammenhangs von geschichtlicher Metaphysik und geschichtlich bedingter Seinsvergessenheit ausweist. Der Mensch ist nach Heideggers Überzeugung nicht Herr über dieses Geschehen, sondern muss als Teilnehmer am Welt-Spiel des Seins erkannt werden. Mit Hilfe des mystischen Motivs einer *Rose*, die in der Beschreibung von Angelus Silesius blüht, ohne nach einem Warum zu fragen, nur weil sie blüht, verdeutlicht Heidegger die Art und Weise, wie der Mensch seiner zugewiesenen Rolle entsprechend an diesem Spiel teilzunehmen vermag. Die *conditio humana* wird im Zugehörigkeits- und Bedingungsgeflecht des *Welt-Gevier*s aber erst vernehmbar, wenn sich das menschliche Denken von der Vorherrschaft der *Grund-Suche* löst. Deshalb ist ein *Schritt zurück* unumgänglich, um das Diktat der Metaphysik zu verabschieden, die dem Menschen ausschließlich einen rational-begründenden Zugang zur Welt und sich selbst erlaubt. Wenn die Erkenntnis humaner Sterblichkeit verinnerlicht wird, ermöglicht dies, die wesensgemäße Position im ereignenden *Spiegel-Spiel* von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen einzunehmen. Durch die Einbringung der mystischen Rose versucht Heidegger diese Denkfigur zu veranschaulichen und gerade in der Widerspiegelung an den entsprechenden Skizzen der Mystik kann sie zusätzlich erhellt werden. Die Rose dient Heidegger als Modell für ein Ding, sowie darüber hinausgehend als Leitbild humanen Wirklich-sein-Könnens. Damit bewegt er sich zwar analog zu den Absichten von Angelus Silesius und Meister Eckhart, die im „ohne Warum“ die Öffnung der Seele beschreiben. Aber im Gegensatz zu einem gleichsam der Rose in sich selbst ruhenden Gott, der sich offenbart, versinnbildlicht die Blume für Heidegger ein Sein, das sich stets entbergend-verbergend gebärdet. Der Verweis auf die mystische Denkfigur dient dem Philosophen dazu, die Positionierung seines seinsgeschichtlichen Denkens gegenüber der metaphysischen Denkungsart zu kontrastieren und präzisieren. Es liegt für Heidegger einerseits nicht in der Hand des Menschen, den Zuschickungs-Entziehungs-Prozess des Seins zu steuern. Ein Ursache-Wirkungs-Schema, das als Folge des Primats der metaphysischen Denkweise Alleingültigkeit beansprucht, sucht

stets nach weiterer Begründbarkeit und vermag folglich nicht, die Zusammenhängen des Welt-Spiels zu erkennen. Infolgedessen eruiert Heidegger andererseits die Aufgabe des Menschen, ein diesem Ordnungs- und Bedingungsgefüge entsprechendes Denken zu entwickeln, das das humane Sein in seiner wesensgemäße Rolle in diesem Spiel zu beheimaten vermag.

Diesen *Ort* humanen Präsent- und Wirklich-Seins umschreibt auch die Metapher *Lichtung*. Das Bild kennzeichnet die Dimension der Offenbarkeit des Seienden, das Sein als solches in seiner Entborgenheit erscheint auf dieser Bühne jedoch nicht. Während klassische Modelle einer mystischen Illuminationslehre letztlich auf eine Erhellung bzw. Erleuchtung ausgerichtet sind, dient in Heideggers Skizze die *Lichtung* als Schauplatz des Wiederstreits von Helle und Dunkel und bleibt selbst stets verhüllt. In Kontrast zur Licht-Metaphysik setzt sich Heidegger dadurch, dass er die *Lichtung* in erster Linie als das *Offene* denkt. Obwohl eine solche Linie etymologisch nicht ausweisbar ist, wird dadurch der jenseits von Licht und Dunkel angesiedelte und ursprünglicher zu denkende Charakter dieser Eröffnungsdimension deutlich. In der Spiegelung an den *Licht*-Motiven Plotins erweist sich jedoch, dass dessen Entwürfe Heideggers Blickbahn auf die Geschichte der Metaphysik offenbar entzogen waren. Plotins *Licht*-Symbolik beleuchtet einen Pfad, der über den von Heidegger angenommene metaphysischen Horizont der Seiendheit hinausführt und in konsequenter philosophischer Analyse auf eine Selbsterhellung und -übersteigung des Denkens zielt, die schließlich in der *Flucht des Einsamen zum Einsamen* ihr Ziel zu erlangen sucht.

Das *Ereignis* vermittelt wie die *Lichtung* das prozessuale Gefüge, in dem Heidegger das Sein begreift. Durch den Aspekt der *Enteignis* tritt die prinzipielle Verbundenheit von Entbergung und Verbergung des Seins zutage. Offenbarungsgeschehen ist für Heidegger immer mit Verbergungsgeschehen ineins. Das Sein als solches kann nur in einem jeweilig ereigneten Modus vernommen werden, was zugleich einen Entzug bzw. eine Verborgenheit anderer Modi bedeutet. Dieser Sachverhalt blieb nach Heideggers Befund bislang unbedacht, bedarf aber der Thematisierung. Da die metaphysischen Denker jeweils die ereignete Seinsweise zum „Sein“ verabsolutierten, waren sie nicht imstande, die Zusammengehörigkeit von Sein und Mensch zu bedenken. Die Folgen dieser *Seinsvergessenheit* hat dennoch nicht der Mensch allein zu verantworten, denn

die *Weltnacht* bzw. der zunehmende Entzug des Seins ist Teil von dessen ereignender Verbergung. Der Mensch hat verlernt, auf das Sein zu hören. Das Vergessene kann zurück ins Denken gelangen, wenn es gelingt, aus dem *Geläut der Stille* zu vernehmen, wie dem Sein in einer gemäßen Weise zu *ent-sprechen* ist. Diese Sprach- und Vernehmensfigur erinnert deutlich an das mystische Thema der *Einsprechung*. Aber die absolute *Ruhe*, die der Mystiker erstrebt, geht erkennbar über Heideggers Vision hinaus.⁴⁵⁷

Das „Sein“ als solches ist für Heidegger nicht zu verabsolutieren. Der Philosoph war wiederholt darum bemüht, sein genuines Denken von der Frage nach „Gott“ frei zu halten. Das Sein thematisiert der Denker auf einer Verhandlungsebene, die in ihrem Ansatz ursprünglicherer Natur ist, als es die Gottes-Vorstellungen in der von Heidegger eruierten metaphysischen Prägung sein können, die selbst „Gott“ nur im Horizont des Seienden zu erörtern vermögen. Kennzeichnungsweisen und Sprachfiguren, die eingebracht werden, um vom „Sein“ sprechen zu können, erinnern zweifellos an Strukturen und Ausdrucksformen philosophischer Mystik. Vor allem hinsichtlich zahlreicher Negativ-Bilder tritt eine Analogie zu Bewegungs- und Formulierungskomponenten der Negativen Theologie hervor. In den jeweiligen Ausgangs- und Zielbestimmungen wird jedoch auch hier eine unüberbrückbare Kluft sichtbar.

Heidegger will sein Seinsdenken in Opposition zu Sprach- und Denkungsart der traditionellen Metaphysik positionieren und figurieren. Der Weg in die *Nähe* des Seins bleibt von einer Vereinigung distant. Durch die Unentschiedenheit gegenüber potentieller Gesamt- und Endbestimmungen mündet sein Erörterungsgang als Bewegung des *Unterwegsseins* in ein Denken, das *Sein* als *Offenheit* begreift und seinerseits wiederum selbst als unabschließbarer Prozess zu erachten ist. Zwar ist unbestreitbar, dass die von Heidegger immer wieder als Protagonisten der metaphysischen Denkungsart angeführten Denker – so etwa Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, etc. – den bis heute dominanten Hauptstrang der europäischen Philosophiegeschichte verkörpern. Die neuplatonische Denklinie, die als Grundlage der philosophischen

⁴⁵⁷ Auch Heideggers Notizen zur „Erschweigung“ bzw. „Sigaretik“ in den *Beiträgen zur Philosophie* sind in erster Linie als Gegenentwürfe zu einer reinen Rationalisierung von Sprache zu erachten und skizzieren ebenfalls jene *Hören-Entsprechen-Relation* (vgl. GA 65, 78f.).

Mystik des Abendlandes anzusehen ist, bleibt aber aus seinem Portrait einer Geschichte der Metaphysik ausgeklammert.

Das *Denken des Seins* nimmt indessen immer neue Anläufe, sich als notwendige Alternative zu der reinen Rationalität metaphysisch-kalkulierender Vorstellungs- und Ordnungsmuster zu positionieren. Dies wird auch belegt durch Heideggers fortgesetztes Bemühen, eine adäquate sprachlich-denkerische Form zu finden, die sowohl der Prozessualität des Entbergungs-Verbergungsvorgangs des Seins als auch der Eröffnungs- und Erschließungshorizonte humanen Denkens gerecht zu werden vermag. Dass der Philosoph dieses Denken in gemäßer Weise zu beschreiben versucht, äußert sich auch in den zahlreichen sprachlichen Variationen, mit denen er es anspricht, so etwa als „ahnendes“⁴⁵⁸, „andenkendes“⁴⁵⁹, „anderes“⁴⁶⁰, „anfängliches“⁴⁶¹, „besinnliches“⁴⁶², „betontes“⁴⁶³, „dankendes“⁴⁶⁴, „frühes“⁴⁶⁵, „gelassenes“⁴⁶⁶, „hörendes“⁴⁶⁷, „inständiges“⁴⁶⁸ oder „wesentliches“⁴⁶⁹ Denken.

Heideggers Denkwege führen gelegentlich auf das Terrain philosophischer Mystik. An verschiedenen Stellen seiner Route greift er mystische Motive, wie etwa „Gelassenheit“ oder „Grundlosigkeit“ auf und Analogien zu Sprach- und Denkfiguren mystischer Natur sind offenkundig nachweisbar. Während die Mystiker aber alles daran setzen, den ausgegebenen Endpunkt ihres Weges, die Vereinigung, zu erreichen, liegt Heideggers Zielsetzung in der Bewegung selbst. Durch Abstoßung von den Begrifflichkeits- und Verweisungsverhältnissen der philosophischen Tradition, weist der Denker sowohl auf die Möglichkeit wie auch die Notwendigkeit hin, das Primat des rechnend-vorstellenden Denkens zu durchbrechen und die Bewegtheit des Seinsdenkens aufzunehmen. Dieser Denkweg ist darauf gerichtet, gegenüber den bestehenden Herrschafts- und Zugriffsorientierungen humaner Welt- und Selbstbezüge, die als

⁴⁵⁸ Vgl. GA 51, 12 ; WhD 172

⁴⁵⁹ Vgl. VA 173; G 60

⁴⁶⁰ Vgl. GA 13, 23

⁴⁶¹ Vgl. GA 65, 260; WM 351

⁴⁶² Vgl. G 13

⁴⁶³ Vgl. GA 15, 434

⁴⁶⁴ Vgl. WhD 94

⁴⁶⁵ Vgl. GA 13, 239

⁴⁶⁶ Vgl. G 23ff.

⁴⁶⁷ Vgl. SvG 144

⁴⁶⁸ Vgl. GA 70, 14; VA 75

⁴⁶⁹ Vgl. WM 309

alleinigen Horizont den rational-begründenden Zugang für gültig erachten, ein *anderes* Denken zu etablieren, das bereit ist, sich auf die *Offenheit* selbst einzulassen. Es geht dabei nicht um die Abschaffung gegenwärtiger Denk- und Lebensweisen, aber der Ausschließlichkeitsanspruch besagter Strukturen soll im Ganzen zurückgenommen werden. Deshalb ist nach Heideggers Ansicht zunächst ein Gegenpol zu einer omnipräsenten und fortschreitenden Verödung humaner Geistespotentiale zu erzeugen. Der Philosoph schreibt der traditionellen metaphysischen Denkungsart, die gegenwärtig in der „Technik“ Ausdruck findet, eine eigene Berechtigung zu. Diese Denkweise *und* die Besinnung auf die Offenheit des Seins sind für ihn im Gesamthorizont humanen Präsent- und Wirklich-Seins als wesens- und weltgemäße Denk- und Existenzformen nebeneinander zu fügen.

Heidegger will nicht der Realität entfliehen, sondern sich ihr stellen. Aber auch der Pfad der philosophischen Mystik führt nicht aus der Wirklichkeit hinaus, denn wie im Projekt des Philosophen, kommt es ihr darauf an, durch Distanzierung von vorherrschenden Identifikationsmustern zu dem zu finden, was der Mensch und die Welt in der er lebt wahrhaft sind. Um den Schein vermeintlicher Wirklichkeit zu durchdringen, scheidet der Mystiker alles ab, was an ihm haftet und wirft sich bildlich gesprochen in die unbedeckte Sonne. Heideggers Denken bleibt hingegen in einem relativen Abstand zum Sein in einer oszillierenden Bewegung *zu-Sein-zu*, die sich vom Sein ausgehend im Denken wiederum diesem zuwendet. Seine Denkbahnen rotieren in einer gleichsam elliptischen Umlaufbewegung wie ein Satellit um ein Zentrum, das letztlich fern bleiben muss.⁴⁷⁰ Die Schwingungs- und Richtungsmodulationen des Fluges zu bedenken und immer wieder neu zu konfigurieren ist das zentrale Thema der hier dargelegten Denkwege Heideggers. Diese Metapher illustriert die letztendlich entscheidende Differenz zwischen dem Denken Heideggers und der philosophischen Mystik.

⁴⁷⁰ Ein solches Bild skizziert auch Wagner, der in seinen Überlegungen zur *Gelassenheit* den Unterschied zwischen Heidegger und Eckhart damit umschreibt, „daß Heidegger in seinen kreisenden, Abstand haltenden Bahnen bleibt“, der Mystiker hingegen „in die Sonne stürzt“ (Wagner, J.: *Meditationen über Gelassenheit*, Hamburg 1995, S. 186).

5.2. Die Aufgabe des Denkens

Martin Heidegger ist zweifellos eine der zentralen Gestalten der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Damals wie heute gibt sein Werk zu denken. Er hat mit seinen Interpretationen – etwa hinsichtlich der Geistes-Tradition vorsokratischer Denker – neue Lesarten eröffnet, die bis heute zu einer Belebung der philosophischen Auseinandersetzung beitragen. Heidegger hat humane Identifikations-, Realitäts- und Erfahrungsmuster einem kritischen Blick unterworfen, durchleuchtet und in Frage gestellt. In den Spiegelungen seiner Analysen treten Verhandlungs- und Sprachdimensionen der philosophischen Tradition neu figuriert und konturiert hervor und gewähren somit alternative Sichtbahnen auf vermeintlich festgefügte Bestimmungs- und Einordnungsverhältnisse.

Wir leben heute in einer Epoche globaler Informations- und Kommunikations-Vernetzungen, virtueller Realitäten und genetischer Manipulationen. Die wissenschaftlich-technischen Errungenschaften und Möglichkeiten scheinen in ihrem Ausgriff immer universeller und in ihrem Fortgang stetig schneller die Alltäglichkeit humanen Seins zu bestimmen. Natürlich ist diese Entwicklung nicht prinzipiell zu verteufeln, denn ohne Frage haben zahllose Leistungen auf diesem Gebiet das menschliche Leben vereinfacht und erleichtert. Die Kehrseite der Medaille bilden jedoch globale und existentielle Bedrohungen für die Menschheit und den gesamten Planeten, die sich beispielweise in Gestalt kontinuierlich zunehmender Umweltzerstörung, der nuklearen Industrie- und Waffentechnik oder des Klimawandels zeigen.

Auch wenn so manche metaphorische Redeweise, die bei Heidegger Verwendung findet, sich heute nicht mehr ganz zeitgemäß ausnimmt – wenn er etwa den ländlich-bäuerlichen Lebensstil beschreibt – so darf dies dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine Erörterungen zur *Technik* einen neuen Blickwinkel auf den Zeitgeist der Moderne eingeräumt haben. Gerade deshalb besitzt das Denken Heideggers anhaltende Aktualität, denn seine Fragen sind heute bedrängender denn je. Was macht Präsenz und Wirklichkeit aus? Was macht den Menschen zum Menschen?

Philosophie ist für Heidegger nicht nur die Suche nach Antworten, es kommt auch darauf an, das Fragen selbst zu bedenken und zu erkunden, wie philosophische Fragen überhaupt sinnvoll gestellt werden können. Die Traditionslinie philosophischer Mystik, die in dieser Untersuchung angesprochen wurde, hat Heidegger größtenteils aus seinen Verhandlungen ausgeschlossen. Sein Konstrukt einer abendländischen Denktradition, die er unter dem Namen „Metaphysik“ kanalisiert, umfasst zwar diejenige Hauptader historischer Denk- und Bezugslinien, die bis in die heutige philosophische Kulturlandschaft prägend war. Aber mit der philosophischen Mystik tritt einer der Traditionszweige ins Licht, der jenseits dieses zentralen Stammes in Bereiche vordachte, die über dessen Radius hinausweisen, wie es gleichermaßen das Denken Heideggers anstrebt.

Heidegger ist einen anderen Weg gegangen als die mystischen Denker. Als er in den 60er Jahren einen Vortrag mit dem Titel *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*⁴⁷¹ hielt, war dies natürlich nicht als Aufruf zur Beendung jeglicher Denktätigkeit gemeint. Heidegger sah die Metaphysik an ihrem Ende angelangt, worauf ein *anderes* Denken zu folgen habe. Diesem künftigen Denken wird die Aufgabe zugewiesen, jenes in den Blick zu nehmen, was bislang unbedacht blieb, d. h. es ist in die Pflicht genommen, über Konventionen und Grenzen hinweg dorthin vorzustößen, wo unentdeckte geistige Länder, wo verschüttete Dimensionen der Präsenz und Wirklichkeit des humanen Seins liegen.

Spricht man im Kontext von Mystik von einer „Aufgabe des Denkens“, so wird dies allzu leicht und oft im Sinne einer dumpfen Lethargie, naiven Irrationalität oder flachsinnigen Stupidität missverstanden. Der bis in die heutige Zeit reichende allgemeine Sprachgebrauch, der das Mystische nur von außen betrachtet und als das „Dunkle“ und „Geheimnisumwitterte“ nimmt, verstellt und verbirgt das eigentliche Wesen philosophischer Mystik. Jenseits eines irrationalistischen Obskurantismus weisen diese Denker einen Weg, der in eigener Klarheit und Konsequenz auf eine Überwindung von Dualitätsprinzipien, der Subjekt-Objekt-Relationalität, der Dichotomie von Gott und Mensch gerichtet ist. Die Aufgabe, die philosophische Mystik für das Denken bereit hält, liegt in der Selbstübersteigung. Die Reflexionen der Mystiker sind darauf gerichtet, Präsenz und Wirklichkeit allen Seins einzuholen.

⁴⁷¹ In: ZSD 61-80

Solchen Ansätzen ist mit den Denkwegen Heideggers gemein, dass sie sich nicht nur innerhalb den von Denktradition und -gewohnheit vorbestimmten Begrenzungen bewegen, die beispielsweise eine Barriere zwischen Philosophie und Dichtung vorsehen. Abseits festgetretener Pfade wollen sowohl die Vertreter philosophischer Mystik – wie auch Heidegger – Denkbahnen eröffnen, die dem Menschen helfen sollen, sich in einer komplexen, vielschichtig und vielfältig begegnenden Welt zu orientieren.

Die *Aufgabe des Denkens*, sei es in der Philosophie oder der Mystik, der Kunst oder der Wissenschaft ist von jeher, das zu denken, was *ist*. Heideggers Anliegen ist es, dem Menschen bewusst zu machen, dass er sich fernab seiner Heimat in fremde und gefährliche Gestade verirrt hat und zudem, eine Fährte zurück zu einem Ort zu weisen, der dem humanen Sein entspricht. Der Philosoph versucht durch die Bewegtheit des Denkens auf einen Stern zuzugehen⁴⁷², der dem Menschen die Möglichkeit eines wesensgemäßen Aufenthalts in Harmonie mit dem Spiel der Welt, dem Lauf der Natur und den Wirbeln der Zeit eröffnen kann.

Auch in der philosophischen Mystik – beispielsweise bei Plotin – wird der Mensch als *Odysseus*⁴⁷³ gesehen, der sich auf den Weg in die Heimat machen muss. Aber im Gegensatz zu Heidegger findet die Reise, die Plotin schildert, am Ende ihr Ziel, Odysseus kommt im heimischen Ithaka an. Es bleibt die Frage: Werden wir immer Suchende sein oder vermögen wir, zu Weisen zu werden?

⁴⁷² „Auf einen Stern zugehen, nur dieses“ (AED 7).

⁴⁷³ Vgl. Plotin: Enneade I 6 (*Das Schöne*), 8 (§39)

Literatur- und Siglenverzeichnis:

1. Die Werke Heideggers

Siglen

AED	Aus der Erfahrung des Denkens, 2. Aufl., Pfullingen 1965
Arm	„Die Armut“, in: Heidegger Studien 10, hrsg. v. F.-W.v. Herrmann, 1994, S. 6-10
DE	Denkerfahrungen, Frankfurt a. M. 1983
EdP	„Europa und die deutsche Philosophie“, in: Gander, Hans-Helmut (Hrsg.): Europa und die deutsche Philosophie, Frankfurt a. M. 1993
EHD	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1971
F	Der Feldweg, Bebilderte Sonderausgabe mit einem Nachwort von Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 1989
G	Gelassenheit, 10. Aufl., Stuttgart 1992
GA 1	Gesamtausgabe Band 1: Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1978
GA 13	Gesamtausgabe Band 13: Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, Frankfurt a. M. 1983
GA 15	Gesamtausgabe Band 15: Seminare, Frankfurt a. M. 1986
GA 16	Gesamtausgabe Band 16: Reden (1910-1976), Frankfurt a. M. 2000
GA 20	Gesamtausgabe Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925), Frankfurt a. M. 1979
GA 24	Gesamtausgabe Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927), Frankfurt a. M. 1975
GA 32	Gesamtausgabe Band 32: Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31), Frankfurt a. M. 1980
GA 34	Gesamtausgabe Band 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32), Frankfurt a. M. 1988

- GA 39 Gesamtausgabe Band 39: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Wintersemester 1934/35), Frankfurt a. M. 1980
- GA 40 Gesamtausgabe Band 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), Frankfurt a. M. 1983
- GA 41 Gesamtausgabe Band 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36), Frankfurt a. M. 1984
- GA 51 Gesamtausgabe Band 51: Grundbegriffe (Sommersemester 1941), Frankfurt a. M. 1981
- GA 53 Gesamtausgabe Band 53: Hölderlins Hymne „Der Ister“ (Sommersemester 1942), Frankfurt a. M. 1984
- GA 54 Gesamtausgabe Band 54: Parmenides (Wintersemester 1942/43), Frankfurt a. M. 1982
- GA 55 Gesamtausgabe Band 55: Heraklit, Frankfurt a. M. 1979
- GA 56/57 Gesamtausgabe Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie, Frankfurt a. M. 1987
- GA 58 Gesamtausgabe Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20), Frankfurt a. M. 1992
- GA 60 Gesamtausgabe Band 60: Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1995
- GA 65 Gesamtausgabe Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), Frankfurt a. M. 1989
- GA 66 Gesamtausgabe Band 66: Besinnung (1938/39), Frankfurt a. M. 1997
- GA 69 Gesamtausgabe Band 69: Die Geschichte des Seyns (1938-40), Frankfurt a. M. 1998
- GA 70 Gesamtausgabe Band 70: Über den Anfang (1941), Frankfurt a. M. 2004
- GA 75 Gesamtausgabe Band 75: Zu Hölderlin / Griechenlandreisen, Frankfurt a. M. 2000
- GA 77 Gesamtausgabe Band 77: Feldweg-Gespräche (1944/45), Frankfurt a. M. 1995
- GA 79 Gesamtausgabe Band 79: Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt a. M. 1994

HBB	Heidegger, Martin / Blochmann, Elisabeth: Briefwechsel 1918-1969, hrsg. v. J. Storck, Marbach 1989
HJB	Heidegger, Martin / Jaspers, Karl: Briefwechsel 1920-1963, hrsg. v. W. Biemel u. H. Saner, Frankfurt a. M. 1990
HW	Holzwege, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994
ID	Identität und Differenz, 10. Aufl., Stuttgart 1996
N II	Nietzsche II, Pfullingen 1961
Sch	Schellings Abhandlung »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809), Tübingen 1971
	Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: Der Spiegel, Nr.23 1976, 30.Jg., Hamburg 31.5.1976, S. 193-219
SuZ	Sein und Zeit, 17. Aufl., Tübingen 1993
SvG	Der Satz vom Grund, 8. Aufl., Stuttgart 1997
US	Unterwegs zur Sprache, 11 .Aufl., Stuttgart 1997
VA	Vorträge und Aufsätze, 8. Aufl., Stuttgart 1997
WhD	Was heißt Denken?, Tübingen 1954
WM	Wegmarken, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996
ZS	Zollikoner Seminare, Frankfurt a. M. 1987
ZSD	Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969

2. Sonstige Literatur

- Albert, Karl: Mystik und Philosophie, St. Augustin 1986
- Albert, Karl: »Das Sein ist Gott«. Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts, in: Böhme, W. (Hrsg.): Zu Dir Hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987, S. 65-77
- Albert, Karl: Philosophie der Kunst, in: ders.: Philosophische Studien, Bd. II, St. Augustin 1989
- Albert, Karl: Über Platons Begriff der Philosophie, St. Augustin 1989
- Albert, Karl: Artikel „Mystik, IV. Philosophisch“, in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXIII, Berlin-New York 1994, S. 590-592
- Albert, Karl: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt 1996
- Amoroso, Leonardo: Heideggers „Lichtung“ als „lucus a non lucendo“, in: Philosophisches Jahrbuch 90 (1983), Freiburg/München 1983, S. 153-168
- Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, hrsg. v. L. Gnädinger, Zürich 1986
- Aristoteles: Metaphysik, gr./dt. Ausgabe in 2 Bänden, übers. v. H. Bonitz, Hamburg 1978
- Baier, Karl: Heidegger und das Mittelalter, in: Vetter, Helmut (Hrsg.): Heidegger und das Mittelalter, Frankfurt a. M. 1999, S. 13-40
- Baruzzi, Arno: Alternative Lebensform, Freiburg i. B. 1985
- Baruzzi, Arno: Machbarkeit, Freiburg i. B. 1996
- Baruzzi, Arno: Philosophieren mit Jaspers und Heidegger, Würzburg 1999
- Beierwaltes, Werner: Artikel „Einsprechung“ und „Erleuchtung“ in: Ritter, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.2: D-F, Darmstadt 1972, S. 416-417 & 712-717
- Beierwaltes, Werner: Plotins Metaphysik des Lichtes, in: Zintzen, C. (Hrsg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977, S. 75-117
- Beierwaltes, Werner: Artikel „Licht“ und „Lichtmetaphysik“, in: Ritter, J. u. Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.5: L-Mn, Darmstadt 1980, Sp. 282-289
- Beierwaltes, Werner: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985

- Beierwaltes, Werner: Plotins philosophische Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, hrsg. v. Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 39-49
- Beierwaltes, Werner: Heideggers Gelassenheit, in: Enskat, R. (Hrsg.): Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1998, S. 1-35
- Bernhart, Josef: Deutsche Mystiker, Bd. 3: Meister Eckhart, München 1914
- Bertholet, Alfred (Hrsg.): Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1962
- Böhme, Jacob: Sämtliche Schriften, Bd. 6, hrsg. v. W.-E. Peukert, Stuttgart 1957
- Böhme, Wolfgang (Hrsg.): Meister Eckhart heute. Fragen, Thesen, Impulse, Karlsruhe 1980
- Bonheim, Günther: Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme, Würzburg 1992
- Bouyer, Louis: „Mystisch“– Zur Geschichte eines Wortes, in: Sudbrack, J. (Hrsg.): Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974, S. 57-75
- Braun, Hans-Jürgen (Hrsg.): Martin Heidegger und der christliche Glaube, Zürich 1990
- Brugger, Walter (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, 16. Aufl., Freiburg 1981
- Bucher, Alexius Jakob: Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik, Bonn 1972
- Bundschuh, Adeltrud: Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt a. M. 1990
- Caputo, John D.: Being, ground and play in Heidegger, in: Man and World, 3/1(1970), The Hague 1970, S. 26-48
- Caputo, John D.: The Rose Is Without Why. An interpretation of the later Heidegger, in: Philosophy Today 15 (1971), Celina/Ohio 1971, S. 3-15
- Caputo, John D.: The Principle Of Sufficient Reason: A Study Of Heideggerian Self-Criticism, in: Southern Journal of Philosophy 13/1975, Memphis 1975, S. 419-426
- Caputo, John D.: The Poverty of Thought. A Reflection on Heidegger and Eckhart, in: Sheehan, T. (Hrsg.): Heidegger. The Man and the Thinker, Chicago 1981, S. 209-216
- Caputo, John D.: The mystical element in Heidegger's thought, New York 1986

- Ceming, Katharina: *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt a. M. u.a. 1999
- Coriando, Paola-Ludovica (Hrsg.): 'Herkunft bleibt stets Zukunft'. Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt a. M. 1998
- Danner, Helmut: *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim a. Glan 1971
- Dinzelbacher, Peter (Hrsg.): *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989
- Dionysius Areopagita: *De coelestie hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, De mystica theologia, Epistolae*, in: Migne, J.-P.: *Patrologia Graeca*, Tomus 3, Paris 1857
- Dionysios Areopagita: *Mystische Theologie und andere Schriften*, hrsg. v. W. Tritsch, München 1956
- Dionysius Areopagita: *Über die himmlische Hierarchie, Über die kirchliche Hierarchie*, hrsg. v. P. Wirth u. W. Gessel, übers. v. G. Heil, Stuttgart 1986
- Dionysius Areopagita: *Die Namen Gottes*, hrsg. v. P. & W. Gessel, übers. v. B.R. Suchla, Stuttgart 1988
- Duden Bd. 7 »Etymologie«, hrsg. vom Wiss. Rat d. Dudenredaktion, 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. v. G. Drosdowski, Mannheim 1989
- Duden Deutsches Universalwörterbuch, hrsg. vom Wiss. Rat d. Dudenredaktion, 3. neu bearb. u. erw. Aufl., Mannheim 1996
- Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. v. B. Beutler, München 1999
- Eliade, Mircea (Hrsg.): *The Encyclopedia Of Religion*, Bd.10, New York 1987
- Feick, Hildegard: *Index zu Heideggers >Sein und Zeit<*, von S. Ziegler Neubearb. 4. Aufl., Tübingen 1991
- Galling, Kurt (Hrsg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 2, Tübingen 1986
- Gnäding, Louise: *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993
- Goethe, Johann Wolfgang v.: *Maximen und Reflexionen*, in: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 12, Textkritisch durchgesehen und kommentiert v. H.J. Schimpf, Hamburg 1966
- Grimm, Jacob u. Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 4 u. 6, Leipzig 1885 u. 1897

- Haas, Alois Maria: Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: Stolz, W. (Hrsg.): Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 33-58
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991
- Halder, Alois: Bild und Wort. Zur Frage des religiösen Sprechens als Geschichte, in: Casper, B.(Hrsg.): Phänomenologie des Idols, Freiburg/München 1981, S. 65-105
- Halder, Alois u. Müller, Max (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, erw. Neuausgabe, Freiburg/Basel/Wien 1993
- Hansen-Löve, Friedrich: Fundamentalontologie oder Seins-Mystik? Zur jüngsten Schrift Martin Heideggers, in: Wort und Wahrheit, 4 (1949), S. 219-223
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1979
- Helting, Holger: Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken, Berlin 1997
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm v.: Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie', Frankfurt a. M. 1994
- Hühnerfeld, Paul: Glauben mit und ohne Christus. Neue Schriften von Gabriel Marcel und Martin Heidegger, in: Die Zeit, 12 (1959), S. 11
- Hühnerfeld, P.: In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie, München 1961
- Huizinga, Johan: Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur, München 1958
- Husserl, Edmund: Husserliana. Gesammelte Werke III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven), Den Haag u.a. 1950
- Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978
- Jain, Elenor u. Margreiter, Reinhard (Hrsg.): Probleme philosophischer Mystik, St. Augustin 1991
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur, Freiburg 1979

- Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger, München/Zürich 1989
- Joerger, Helga: Dominikus - Leben und Werk, Meßkirch 1988
- Jung, Matthias: Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz, in: Thomä, D. (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart 2003, S. 474-481
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. W. Weischedel, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1995
- Kettering, Emil: NÄHE – Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen 1987
- Kisiel, Theodore: The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley 1993
- Klappenbach, Ruth u. Steinitz, Wolfgang (Hrsg.): Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache, Bd. 4, Berlin 1974
- Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. E. Seebold, 24.erw.Aufl., Berlin/New York 2002
- Köchler, Hans: Politik und Theologie bei Heidegger, Innsbruck 1991
- Krause, G. u. Müller, G. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd.10, Berlin/New York 1982
- Kuhn, H. (Hrsg.): Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, Berlin 1965
- Kunisch, Hermann: Das Wort 'Grund' in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Osnabrück 1929
- Langer, Otto: Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund, in: Schmidt, M.(Hrsg.): Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 173-191
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, franz./dt. Ausg., übers. u. hrsg. v. H. Hecht, Stuttgart 1998
- Löwith, Karl: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, 2. Aufl., Göttingen 1960
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.): Die Vorsokratiker, 2 Bde., gr./dt., Stuttgart 1983 u. 1986
- Margreiter, Reinhard: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997
- May, Reinhard: Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss, Stuttgart 1989
- Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Zürich 1979
- Meister Eckhart: Die deutschen Werke, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Stuttgart 1936 ff.
- Mommaers, Paul: Was ist Mystik?, Frankfurt a. M. 1979

- Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXIII, Berlin – New York 1994
- Müller, Max: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949
- Müller, Severin: Dimension und Mehrdeutigkeit der Technik, in: Philosophisches Jahrbuch, 90, hrsg. v. Krings, H. u.a., Freiburg/München 1983, S. 277-298
- Müller, Severin: Martin Heidegger - Weltnacht und Vorläufigkeit des Denkens, in: Halder, A., u.a. (Hrsg.): Sein und Schein der Religion, Düsseldorf 1983, S. 297-341
- Müller, Severin: Topographien der Moderne, München 1991
- Negele, Manfred: Plotin über das Eine, in: Hafner, J.Ev., Müller, S. u. Negele, M. (Hrsg.): Nachdenken der Metaphysik, Augsburg 1998, S. 223-230
- Neske, Günther (Hrsg.): Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977
- Neske, Günther u. Kettering, Emil (Hrsg.): Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen 1988
- Noller, Gerhard: Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967
- Ohashi, Ryosuke: Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger, München 1975
- Ott, Heinrich: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon 1959
- Ott, Heinrich: Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Philosophie, in: Klostermann, V. (Hrsg.): Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1970, S. 27-38
- Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a. M./New York 1988
- Otto, Rudolf: West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, bearb. v. G. Mensching, (erstmals 1926) Gütersloh 1979
- Platon: Werke, gr./dt., 9 Bde., hrsg. v. G. Eigler, 3. Aufl., Darmstadt 1990
- Plotin: Plotins Schriften (Enneaden), gr./dt., 6 Haupt- u. 6 Ergänzungsbände, hrsg. u. übers. v. R. Harder, Stuttgart 1956-1971

- Pöggeler, Otto: Martin Heidegger - Der Satz vom Grund, in: Philosophischer Literaturanzeiger XI, hrsg. v. G. Schischkoff, Stuttgart - Bad Cannstatt 1958, S. 241-251
- Pöggeler, Otto: Sein und Nichts – Mystische Elemente bei Heidegger und Celan, in: Böhme, W. (Hrsg.): Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987, S. 270-301
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, 3.erw. Aufl., Pfullingen 1990
- Polt, Richard: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Sprung in die Wesung des Seins, in: Thomä, D. (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart 2003, S. 184-194
- Pöltner, Günther (Hrsg.): Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien/Köln/Böhlau 1991
- Praag, Henri van: Die acht Tore der Mystik, München 1990
- Quint, Josef: „Einleitung“, in: Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Zürich 1979, S. 9-50
- Ritter, Joachim u. Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bde. 2-6, Darmstadt und Basel 1972-1980
- Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker, München 1985
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1994
- Santisteban Baca, Luis César: Die Ethik des ‘anderen Anfangs’. Zu einer Problemstellung von Heideggers Seinsdenken, Würzburg 2000
- Schaefer, Eduard: Meister Eckharts Traktat »Von abegescheidenheit«, Bonn 1955
- Schaeffler, Richard: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hrsg. v. H. Fuhrmans, Stuttgart 1964
- Schirmacher, Wolfgang: Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982), hrsg. v. H. Krings u.a., Freiburg/München 1982, S. 405-410

- Schirmacher, Wolfgang: Gelassenheit bei Schopenhauer und Heidegger, in: Schopenhauer Jahrbuch 63 (1982), hrsg. v. A. Hübscher, Frankfurt a. M. 1982, S. 54-66
- Schirmacher, Wolfgang: Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger, Freiburg/München 1983
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, 22.Aufl., Stuttgart 1991
- Schopenhauer, Arthur: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in: Arthur Schopenhauer - Sämtliche Werke, bearb. und hrsg. von W. Frhr. von Löhneysen, Bd.3: Kleinere Schriften, 5.Aufl., Frankfurt a. M. 1998, S. 5-189
- Schürmann, Reiner: Heidegger and Meister Eckhart on Releasement, in: Research in Phenomenology 3 (1973), Pittsburgh 1973, S. 95-119
- Schürmann, Reiner: Trois penseurs du délaissement : Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki, in : Journal of the History of Philosophy XII/4 (1974), S. 455-477 & XIII/1 (1975), S. 43-60
- Schwäbisches Wörterbuch, bearbeitet von H. Fischer, Bd. 3, Tübingen 1911
- Seubold, Günter: Stichwort: Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun. In: Thomä, D. (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2003, S. 302-306
- Seyppel, Joachim: Mystik als Grenzphänomen und Existential, in: Sudbrack, J. (Hrsg.): Das Mysterium der Moderne. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, Würzburg 1974, S. 111-153
- Shakespeare, William: Sämtliche Werke, 4 Bde., in der Übersetzung von Schlegel und Tieck, Augsburg 1998
- Sikka, Sonya: Transcendence in Death: A Heideggerian approach to *Via Negativa* in *The Cloud Of Unknowing*, in: Glasscoe, Marion (Hrsg.): The Medieval mystical tradition in England, Cambridge 1992, S. 179-192
- Sikka, Sonya: Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology, Albany 1997
- Sinn, Dieter: Heideggers Spätphilosophie, in: Philosophische Rundschau 14 (1967), hrsg. v. H.-G. Gadamer u. H. Kuhn, Tübingen 1967, S. 81-182

- Song, Jae-Woo: Licht und Lichtung. Martin Heideggers Destruktion der Lichtmetaphysik und seine Besinnung auf die Lichtung des Seins, St. Augustin 1999
- Stolz, Walter: Heidegger als meditativer Denker, St. Gallen 1974
- Stolz, Walter: Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus, in: Stolz, W. (Hrsg.): Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 83-107
- Strube, Claudius: Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage, München 1994
- Strube, Claudius: Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale, in: Heidegger Studien, hrsg. v. F.-W.v. Herrmann u.a., Berlin 1996, S. 109-119
- Sudbrack, Josef: Meister Eckhart heute, in: Böhme, W. (Hrsg.): Meister Eckhart heute. Fragen, Thesen, Impulse, Karlsruhe 1980, S. 71-102
- Thomä, Dieter (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2003
- Tyman, Stephen: Mysticism and Gnosticism in Heidegger, in: Philosophy Today 28 (1984), S. 358-371
- Ullrich, Wolfgang: Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken, München 1996
- Underhill, Evelyn: Mystik. Eine Studie über die Natur und die Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen, München 1928
- Vetter, Friedrich (Hrsg.): Die Predigten Taulers, Berlin 1910
- Vetter, Helmut: Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung. Hermeneutische Beobachtungen, in: Jain, E. u. Margreiter, R. (Hrsg.): Probleme philosophischer Mystik., St. Augustin 1991, S. 307-321
- Vetter, Helmut: Die Nähe des späten Heidegger zum Buddhismus, in: Daseinsanalyse 15 (1998), S. 17-26
- Wagner, Jürgen: Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluß an Martin Heidegger und Meister Eckhart, Hamburg 1995
- Wehr, Gerhard: Meister Eckhart, Reinbek b. Hamburg 1989
- Wehr, Gerhard: Europäische Mystik zur Einführung, Hamburg 1995
- Weinmayr, Elmar: Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan, München 1991

- Welte, Bernhard: Erinnerung an ein spätes Gespräch, in: Neske, G. (Hrsg.): Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, S. 249-252
- Welte, Bernhard: Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg i. B. 1979
- Wenzel, Uwe: Die Problematik des Gründens beim späten Heidegger, Rheinfelden 1986
- Winkler, Norbert: Meister Eckhart. Zur Einführung, Hamburg 1997
- Wolz-Gottwald, Eckard: Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Heidegger und Husserl, Wien 1999
- Wolz-Gottwald, Eckard: Vorlaufen in den Tod. Heideggers Philosophie des Todes im Lichte der *transformatio mystica*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 46 (1999), S. 308-322
- Wyser, Peter: Der Seelengrund in Taulers Predigten, in: Ruh, K. (Hrsg.): Altdeutsche und altniederländische Mystik, Darmstadt 1964
- Ziegler, Leopold: Zwischen Mensch und Wirtschaft, Darmstadt 1927
- Zintzen, Clemens (Hrsg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977

Lebenslauf

Name	Steiner
Vorname	Wolfgang

Wissenschaftlicher Werdegang

Wintersemester 1991	Universität Augsburg: Studienfach Soziologie (Magister)
Sommersemester 1995	Universität Augsburg: Studienfachwechsel zu Philosophie
1998	Universität Augsburg: Abschluss Magister Artium Philosophie (Hauptfach), Soziologie und Psychologie(Nebenfächer)
April 2006	Einreichung der Dissertation an der Universität Augsburg Titel: <i>Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik</i>
25.7.2006	Tag der mündlichen Prüfung in Form der Disputation Erster Prüfer: Prof. Dr. Severin Müller Zweiter Prüfer: Prof. Dr. Manfred Negele Dritter Prüfer: Prof. Dr. Hans Vilmar Geppert